Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

سلسلة في الدراسات الفلسفية والأخلاقية

يشرف على إصدارها الدكتور محمود قاسم أستاذ الفلسفة بجامعة القاهرة

مناهج الأدلة في عقائد الملة

لابن رشد

مع مقدمة في نقد مدارس علم الكلام

تقديم وتحقيق

دكتور محمود قاسم

عميد كلية دار العلوم - جامعة القاهرة

الطبعة الثانية

Bibliotheca Alexandrina
0192134

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

اهداءات ١٩٩٩

مكـــتبـــة

ا.د عبد الحميد بدوي

القاضي بمحكمة العدل الدولية

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

سلسلة في الدراسات الفلسفية والأخلاقية

يشرف على إصدارها الدكتور محمود قاسم أستاذ الفلسفة بجامعة القاهرة

مناهج الأدلة في عقائد الملة

لابن رشد

مع مقدمة في نقد مدارس علم الكلام

الطبعة الثانية

تقديم وتحقيق

دكتور محمود قاسم

عميد كلية دار العلوم

ملتزمة الطبع والنشر

مكتبة الأنجلو المصرية

١٦٥ شارع محمد بك فريد (عماد الدين سابقا)

١٩٦٤

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

بسم الله الرحمن الرحيم

مطبعة مخيمر ت ٩٠١١٩٣

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

مقدمة

١ — علم الكلام والفلسفة

ولد ابن رشد فى الربع الأول من القرن السادس الهجرى . وكانت نشأته فى بيت علم ودين ؛ فقد كان أبوه وجده قاضيين فى قرطبة ، ثم ولى هو هذا المنصب ، بعد أن اجتاز إليه مناصب أخرى فى دولة الموحدين التى أفسحت صدرها لعلمه ، وإن تنكرت له فى أواخر أيام حياته . غير أن ابن رشد كان أبعد شهرة من سلفيه فى العالم الإسلامى بل فى العالم الغربى ، وذلك بسبب اشتغاله بالفلسفة وشروحه لكتب أرسطو . وكان لهذه الشهرة جزيتها أو فداؤها ؛ فإن أمثال ابن رشد كثيرا ما يصبحون ، شاؤا أم لم يشاؤا ، هدفاً لحقد العلماء ، وجهل العامة وسخط ذوى الأمر ، أى هدفا لأهم عوامل الشرّ فى كل مجتمع قديم أو حديث .

وقد كنا نود أن لو عرضنا لحياة هذا الفيلسوف بالتفصيل فى هذه المقدمة . لكن لا حاجة إلى أن نعيد ما سبق أن قلناه عن تاريخ حياته فى موضع آخر[1]. وربما يغفر لنا رغبتنا عن تكرار أنفسنا أن نشير هنا ، ما وسعنا الإيجاز ، إلى مسألة جوهرية فى تاريخ ابن رشد ؛ وأن نقتصر فى الإشارة إلى هذه المسألة على القدر الذى يمكن أن يلقى ضوءاً على آرائه فى العقائد الإسلامية ، ويكشف لنا عن حقيقة الخلاف بينه وبين المتكلمين ، وعن سبب العداء بينهم وبينه ، مما أدى إلى نشأة تلك الفكرة السائدة الخاطئة عنه ، فقد وصفه أعداؤه أولا ، ثم وصفه الناس دون بحث بعدهم ،

---

(١) انظر كتابنا ابن رشد وفلسفته الدينية — نشر مكتبة الأنجلو المصرية سنة ١٩٦٤ ، الفصل الأول والفصل الثانى .

بأنه بعيد عن الروح الإسلامية : إما مروقا وإما زندقة ، أى وصفاً يقترب أو يبتعد به عن الدين ، تبعاً لدرجة الجهل بآرائه . ومن آفات الرأى التقليد .

لقد كان القرن السادس الهجرى فى بلاد الأندلس عصرا كثرت فتنه ، وبدأ فيه مُلك المسلمين ينحسر عن تلك البلاد ؛ وفيه شرع الفرنجة يستردون ديارهم ، ويغيرون بعزم على المسلمين الذين انقسموا على أنفسهم ، فأنشأ أمراؤهم دويلات واهية متناحرة تسيطر عليها النساء ، ويعج فيها البذخ والتظاهر بالقوة ، ويختلف فيها العلماء والفقهاء ، ويحار فيها العامة بين هؤلاء وهؤلاء ، وفى أثناء ذلك يتخطفهم العدو من كل جانب . لكن كانت تأتيهم النجدة بين حين وحين عبر مضيق جبل طارق ، أى من الجانب الآخر للبحر الأبيض ، حيث كانت تقوم فى ذلك الوقت بعض الدول الإسلامية الكبرى على الشاطىء الأفريقى كدولة المرابطين والموحدين . فكان أهل الأندلس يستردون شيئاً من القوة ، ولكن إلى حين ؛ إذ كلما انقطع عنهم عون أخوانهم من مسلمى أفريقيا عادوا إلى ماكانوا فيه من صراع وانحلال . وقد تجلى هذا الصراع فى مختلف مظاهر الحياة الإسلامية ، فبدأ بين الأمراء ، وتردد صداه فى الطبقة التى تليهم ، وهى طبقة الفقهاء والعلماء ، ثم انتهى إلى قلوب العامة ، فأفسد كل شىء ؛ إذ انتصر هؤلاء لرجال الفقه وأهل الكلام والجدل ، فأخذوا يحاربون معهم العلم والفلسفة . ووجد الفقهاء فى جهل العامة خير حليف ، فأعلنوها حرباً عواناً على أعدائهم ، وأحرقوا كتب الفلسفة . ونفوا الفلاسفة والعلماء . وقدّر لأهل الظاهر أن يغلبوا على أمر الدولة ، وأن يدخلوا فى روع الجمهور أن الفلسفة والعلم مضادان للدين . وحقيقة لم يحارب البحث العقلى قط بمثل العنف الذى حورب به فى المغرب . وربما كان السبب

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

فى ذلك أن مسلمى الأندلس قد تشبهوا بعامة المسيحيين ورجال الكهنوت لديهم ، عند ما كانوا يضطهدون العلم والعلماء فى ذلك العصر ؛ فى حين أننا نرى عكس هذه الظاهرة فى المشرق ؛ إذ انتصر بعض خلفاء العباسيين من أمثال المأمون والمعتصم لأصحاب التفكير النظرى من المعتزلة ، وغلوا فى الانتصار لهم ، فاضطهدوا خصومهم .

* * *

وعلى كل ، لم يكن بد من أن تؤدى المقدمات إلى نتائجها ، فقد شهدت أسبانيا كيف انتهى النزاع بين الأمراء ، ثم الصراع بين الفقهاء والعامة من جهة ، والفلاسفة والعلماء من جهة أخرى ، إلى انهيار الحضارة الإسلامية وإلى انطفاء جذوتها . لكن قبل أن تندثر هذه الشعلة صحت صحوة الموت ، وأشرقت مفعمة كاملة الضياء ، ممثلة فى تفكير ابن رشد . ثم انتقلت إلى أوربا فأيقظتها ، بينما ضاقت بها بلاد المسلمين ، كما ضاقت بها صدورهم من قبل فصرفوا أعينهم عنها ، ورضوا أن يسلكوا سبيل الجمود والتقليد ، فساروا فى طريقهم نحو عصور الفتور أو الركود التى بدأت حقيقة من القرن الثانى عشر أو قبله بقليل ، ثم استمرت تزداد حلكة حتى بلغت الغاية القصوى فى أثناء القرن الثامن عشر ، حيث انحسرت الحضارة الإسلامية حتى كادت تغيض . لكن لم يستطع الجمود وأعوانه أن يقضوا تماماً على آثار هذه الحضارة . وجاء العالم الغربى من جانب آخر يستعمر بلاد المسلمين فحدثت الصدمة الكبرى ، ونمت تلك الجرثومة الواهية فى نفوس كانت خامدة ، فبدأ يشع قبس من التفكير العقلى حمله جمال الدين الأفغانى ، ومن بعده تلميذه محمد عبده ، كما حمله آخرون قبلهم فى بلاد الهند . وكان هذا القبس الجديد هو الذى حاول فقهاء الأندلس وغرناطة أن يطفئوه فى القرن الثانى عشر . إن نهضة البلاد الإسلامية فى العصر الأخير تتسم

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

بعودة فكرة الاعتزال المعتدل وتمجيد العلم والعناية بالفلسفة ، على عكس ما أراده لها أهل الظاهر الذين كانوا يظنون أن دينهم يخشى تقدم العلم ، مع أنه لا يتضح فى أذهان معتنقيه إلا إذا سار مع العلم جنباً إلى جنب ؛ لأن الجمود والتقليد من أقتل أعدائه .

أما فى عصر ابن رشد فكان التفكير النظرى فى طريق الاحتضار ، بعد أن كتبت الغلبة لأهل الظاهر . حقاً كانت آراء هذا الفيلسوف زبدة الحضارة العربية والتفكير الإسلامى ، ولكنها جاءت متأخرة . ولذا قوبلت بالعداء ، والجحود فوصف صاحبها بأنه إمام الملحدين . وما كان يستطيع أن يقف وحده أمام موجة الجهل الزاحفة التى تصحب دائماً انهيار الحضارات ، أى أن آراء ابن رشد وجدت أمامها عدوين لا سبيل إلى الغلبة عليهما ؛ إذ ماذا يستطيع هذا الفيلسوف أمام التدهور السياسى الذى يتحالف مع الجمود الفكرى ؟ لقد كتبت الغلبة لجماعة من الفقهاء الذين سيطروا على العقلية الإسلامية ، فكادوا يقضون على خصائصها بسبب غلوهم فى التفريع والجدل والتشدد وفرض أنفسهم وآرائهم على ضمائر الآخرين وخلجات صدورهم ، مما بعث اليأس فى النفوس وصرفها إلى سبيل أخرى علها تجد فيها متنفساً ؛ فقد انساقت إلى نوع من التصوف الغريب الذى حاول أصحابه أن يفروا إليه بأنفسهم من تشدد الفقهاء وتعنتهم وجدلهم وفروضهم التى لا تنتهى عند حد . فكأنما آلم هؤلاء ألا يثقلوا على الناس بعلمهم ، فأكرهوهم على تتبعهم فى مسائل خلافية تافهة لا طائل تحتها . وهكذا تحجر العلم ، وعسر التأليف ، وتعقدت العبارة ، واستغلقت الكتب ، وفترت الهمم ، وثقلت التكاليف ، فجاء اليأس يزيح عن الكواهل عبء الجهل ، ويمسح سبة التقصير ، وانحدر الناس شيئاً فشيئاً فى تصوفهم وتواكلهم إلى فنون من الشعوذة والعقائد

الفاسدة التى قدتصل إلى مرتبة الشرك ، كتقديس الأولياء وطلب الشفاعة منهم ، حتى صح أن يقال إن حال المسلمين فى العصر الراهن ، أو قبيل هذا العصر ، لا تعبر عن حقيقة دينهم الذى لايفهمونه حق الفهم ؛ ولذا أصبحوا أذلاء مستضعفين بينما يريدهم دينهم أن يكون أعزاء أقوياء .

لقد تصدع الصرح ، وتشتت الفكر ، ولعب أهل الجدل دورهم فى هدم هذا البناء العتيد عن غير قصد . ذلك أنهم فرقوا ، دون أن يعلموا ، بين قلوب المسلمين ، وأباحوا لهم أن ينصرفوا إلى تكفير بعضهم بعضاً ، وإلى تقليد شيوخهم وتعطيل عقولهم ، كما سولوا لهم ـ عن قصد أو غير قصد أيضاً ـ أن يخالفوا الرسول بأن يبحثوا فى ذات الله وصفاته ، بدلا من أن يتفكروا فى خلق الله . ومن جانب آخر ليس لنا أن نغفل نصيب بعض أهل التصوف فى القضاء على الحضارة الإسلامية ؛ فقد صرفوا الناس ، عمداً أو عفوا ، عن العلم حينما زعموا لهم أن المعرفة لا تكتسب بالجهد والبحث والملاحظة والتجارب ؛ بل هى نوع من المعجزات . ألا تفيض المعرفة ، فى ظنهم ، فيضانا فتغمر قلوب هؤلاء الذين عرفوا كيف يسلكون معارج الطريق ؟ قد يقال إننا نقسو على أهل الجدل والتصوف ، أو أننا نمجد العلم أكثر مما ينبغى له ؟ وقد يظن أننا نعبر عن وجهة نظر فردية ؟ لكننا على يقين من أن هذه الفكرة هى التى توجهها معرفة تاريخ التفكير الإسلامى . فلقد تفرقت هذه الأمة وأصبحت فرقاً وشيعاً ، وانصرفت كل فرقة أو شيعة منها إلى الجدل واللجج والتظاهر بالمعرفة ، ولو كان هذا التظاهر على حساب التفكير السليم والأسس المنطقية . ثم انتهى الجدل بأن فرح كل بما لديه ، وظن أنه على الحق وحده ، فأخذ يكفر غيره ، مع أنه لايحق لمسلم أن يحكم بالمروق على آخر إلا إذا شق عن قلبه بسيفه ، ليرى إن كان يعتقد

مايقول ، أو يبطن غير مايظهر . (١)

وآثرت جماعة أخرى ربما كانت أرق عاطفة ، أو أقل جلداً على الصراع ، أن تقول بالعلم اللدنى والفيض الصوفى ، أى بالعلم الذى لا يتطلب جهداً ولا نصباً ، وإنما يقود إلى التواكل والشعوذة ، لأنه يُطلب من غير منابعه ، ويعتمد فيه على غير وسائله . وهكذا أصبح أكل فرد أمة وحده فى تفكيره وعقيدته ، تحسبهم جميعاً وقلوبهم شتى .

وانقلب الإيمان ، الذى كان سبباً فى توحيد القلوب ، وبعث أمة مما يشبه العدم ، شيئاً يحتكره جماعة من الناس يقولون إنهم هم الذين يمثلونه خير تمثيل ، وهم الذين يعترفون بوجوده لدى غيرهم ، أو ينكرون وجوده لدى من يخالفهم فى الرأى ، أى أصبحت مسألة الإيمان سلاحا يستخدمه الفقهاء أو الجمهور ، كل حسب هواه ، لكى يهدم به الآخرين ، فيطعن فى عقائدهم ؛ بل يستطيع توجيهه إلى صدر كل من دعا إلى التفكير والإسلامى الصحيح . فلا نكاد نرى مصلحاً يدعو إلى ترك الخلاف الجدل إلا رُمى بالكفر أو الزندقة ، وإلا أثارها حرباً عواناً على نفسه ، كما وقع لابن رشد ، وكما وقع لجمال الدين وغيره فى العصر الحديث .

* * *

ومن العجيب حقاً أن علماء الكلام رموا الفلاسفة بالكفر وعابوا عليهم منهجهم ، وظنوا أنهم أقرب إلى روح الإسلام من أمثال الكندى وابن رشد ، مع أننا نستطيع البرهنة ، وسنبرهن بالفعل ، على أنهم لم ينصفوا الفلاسفة ، ولم ينصفوا أنفسهم ، عندما ظنوا أنهم أكثرفهما لعقائد

---

(١) قتل أحد الصحابة مشركا نطق بالشهادتين ؛ لأنه اعتقد أنه لم ينطق بهما إلا فراراً من حد السيف ، فغضب الرسول عليه السلام وقال له ماممناه هل شققت عن قلبه لتعلم إن كان مؤمناً أو غير مؤمن .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

هذا الدين من غيرهم . فقد كان منهج الكندى وابن رشد فى كثير من المسائل هو منهج القرآن الكريم ؛ فى حين أن المتكلمين ، أشاعرة أم معتزلة ، اتبعوا منهجاً فلسفياً أقل وضوحا وقوة . وإنما كان منهجهم منهجاً واهياً لأنه كان منهج جدل ، لا منهج إقناع ، ولذا فهو لا يصلح — فى الحقيقة — لا العلماء ولا للعامة[1] ؛ بل هو أعجز عن أن يقنع المتكلمين أنفسهم . والدليل على ذلك أنهم لم يؤلفوا جبهة واحدة ، واختلفوا فيما بينهم ، ولم يعلموا أن خلافهم فى كثير من المسائل يرجع إلى سوء تحديدهم لها . فالمنهج الخاطىء يؤدى إلى نتائج خاطئة . وربما كانت أهم هذه النتائج هى أن طرق المتكلمين فى البرهنة على العقائد الإسلامية تثير من الشبه أكثر مما تدعو إلى الإقناع ، أو أن المشاكل التى فرقت بين الأشاعرة والماتريدية أو بينهم وبين المعتزلة كانت مشاكل لفظية ؛ إذ لو عولجت المسائل بطريقة علمية منطقية بعيدة عن روح التعصب والتقليد ، لوجد هؤلاء فى الأغلب أنهم يقولون شيئاً واحداً . لقد اختلفوا فى مسألة الصفات الآلهية والصلة بينها وبين الذات ، كما اختلفوا فى مسألة الجهة بالنسبة إليه تعالى ، وفى إمكان أو استحالة رؤيته فى الحياة الأخرى . وفى الحسن والقبيح : هل يوجدان كذلك بالنسبة إلى الله تعالى ، كما هى الحال بالنسبة إلى الإنسان ! ولم يتفقوا ، كما يقال ، فى مسألة العدل والجور والقضاء والقدر ، والكسب والخلق ، وأفعال العبد ، وهل تصلح قدرته للضدين ، وهل هناك ضرورة لفعل الصلاح والأصلح ، وهل يجب إرسال الرسل ، وماذا أدرى أيضاً ! ؟ ففى الجملة لم يغادروا صغيرة أو كبيرة فى أمور العقائد إلا اختلفوا فيها كثيراً أو قليلا . وما كان لهم إلا أن يختلفوا طالما كانوا ينهجون منهج الجدل ، وطالما ينسون ، فى كثير من الأحيان ، أنه لا يحق للباحث فى مسائل

---

(١) يرى الإمام الغزالى أن الإيمان الذى يورثه علم الكلام أضعف من إيمان العوام الذين يسلكون مسلك الفطرة السليمة .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الدين أن يطبق الاعتبارات الإنسانية على الأمور الإلهية ، وأن الإسلام جاء يطهر العقائد من تلك الخرافات التى حجبتها ومسختها ، بسبب المماثلة بين الخالق والمخلوق كما فعل اليهود ، أو بين المخلوق والخالق كما رأى النصارى . لقد جاء القرآن بقوله تعالى : « ليس كمثله شيء » ولكن أهل الجدل نسوا فى حومة لجبهم أن يرجعوا إلى هذه الآية دائماً ، فعالجوا صفات الله كما لو كانت صفات إنسانية ، وتساءلوا مثلا عن علمه أهو كلى أو جزئى ، وعن إرادته أهى قديمة أو حادثة ، وهل يخلق أفعال العبد أم العبد هو الذى يخلقها أو يكسبها ؟

* * *

إن هذه الفكرة التى نعرضها هنا قد تبدو لبعض الباحثين فى علم الكلام أو لغيرهم بمظهر القول الذى يلقى على عواهنه ، أو القضية التى تغلب عليها مسحة الغلو . لكننا نطمئن هؤلاء وهؤلاء أننا لا نقدم وجهة نظرنا عزلاء ، بل سنبرهن على صدقها . ثم لا يفزعنا بعد ذلك أن يثور على رأينا ثائر ؛ فإنا لا نريد بذلك الرأى إلا وجه الحق وحده ، ولأننا لا نبغى سوى الخير عندما نحاول القضاء على مظاهر الخلاف بين الفرق الكلامية ، ولو أدى ذلك إلى كشف النقاب عن كثير من مشاكلهم اللفظية : وإذا انتهينا إلى الاعتراف بوجود مشكلة أو أكثر من المشاكل الحقيقية ، فسنبين أن ذلك لا يمس أصلا من أصول الإيمان إلى الحد الذى يوجب تكفير الخصوم بعضهم بعضاً ، كمسألة اختلافهم فى مرتكب الكبيرة : أيخلد فى النار أم تغفر له خطيئته ؛ أو بعبارة أخرى أيعد مؤمناً أو فى منزلة بين الإيمان والكفر ؟ فإن هذا الاختلاف لا ينفى اعتراف الفريقين بأصول الإيمان المقررة .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

٢ — أدلة وجود الله

اتفق الأشاعرة مع المعتزلة، والفلاسفة أيضاً، فى تلك القضية الكبرى وهى أن الايمان بوجود الله لا يكون إلا باستخدام العقل والاعتماد عليه. وهكذا تتميز المدارس الكلامية بسمة واضحة عن أهل الظاهر الذين يقررون أن العقل لا دخل له فى الإيمان بأصل العقائد جميعها، أى بوجود الله؛ بل ذلك مرجعه فى رأيهم إلى الوحى وحده. كأن التصديق بالوحى نفسه لا يحتاج إلى استخدام العقل! كذلك رأوا ضرورة التزام النصوص دون محاولة تأويلها، ولو كان الأمر بصدد تلك الآيات التى توهم التشبيه والتجسيم. فمن العبث إذن أن نشغل أنفسنا بنقد مذهب القوم، ولنا أن نتمثل فى أمرهم بما قاله فيهم ابن رشد من أنه متى وجد جماعة من الناس يعجزون عن استخدام عقولهم فى معرفة وجود الله فما عليهم إلا أن يؤمنوا به بالطريقة التى يرتضونها. وليس لنا أن نصف هذا النفر القليل بالبدعة أو الزيغ، وليس من هدفنا أن نسخر منهم عند ما نقول إنهم لم يرتقوا إلى المستوى الذى يتطلبه الإسلام من معتنقيه، أى إلى مستوى الإيمان بالله عن طريق التفكير والنظر، لا عن طريق النقل والتقليد، والقول بأنا قد وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم لمقتدون.

فلنعد إذن إلى المتكلمين من الأشاعرة والمعتزلة الذين ارتضوا أن يتبعوا ما أمر الله به حين قال فى كتابه الكريم: «إن فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التى تجرى فى البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون[1]». فإذا نحن عدنا إليهم وجدنا أنهم، وإن وجدوا فى أمثال

---

(١) البقرة آية ١٦٤.

هذه الآية دعوة إلى إثبات وجود الله بالعقل ، فإنهم لم يوفقوا فى الكشف عن الأدلة البرهانية التى احتوى عليها كتاب الله ، وإنما جنحوا إلى استخدام أدلة أخرى عليها مسحة غالبة من الجدل الكريه الذى نصفه هذا الوصف ؛ لأنه يثير من الشكوك أكثر مما يدعو إلى الإقناع[1]. وأشهر أدلتهم الجدلية فى هذا الموضع دليلان هما : دليل الجوهر الفرد ، ودليل الممكن والواجب .

ا — أدلة المعتزلة والأشاعرة :

١ — دليل الجوهر الفرد :

أما دليل الجوهر الفرد فيتلخص فى أن الأشياء المادية تتقلب عليها أحوال تعرض لها ، ثم تنتقل منها ، لتحل مكانها أعراض أخرى ، من الأشكال والألوان ، والحركات والنمو والانحدار ، وغير ذلك من التغيرات التى تطرأ على جميع الكائنات . وهذه الكائنات تقبل القسمة تدريجياً حتى تنتهى إلى أجزاء لا تتجزأ ، وهى التى يطلقون عل كل جزء منها اسم الجوهر الفرد . فإذا كانت الجواهر لا تنفك عن الأعراض ، وكانت الأعراض حادثة ، وجب أن تكون الجواهر حادثة ، لأن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ، تبعاً لمبدئهم الكلامى المشهور . وما دام العالم حادثا فى جواهره وأعراضه فلا بد له من محدث ، وهو الله .

ولكن كيف عرفوا أن هناك جوهراً فردا ، وأنى لهم بمعرفة حقيقة هذا الجوهر ؟ أيعلمون مثلا أن نظرية الجوهر الفرد ليست إسلامية ولا شرعية ، وإنما هى نظرية إغريقية ، وهى مذهب الذرات لدى ديمقريطس ، ذلك المذهب الذى كان موضع مناقشة وشك فى العصر القديم ،

(١) هذا هو رأى الإمام الغزالى فى كثير من كتبه : انظر كتاب فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة وكتاب إلجام العوام عن علم الكلام .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

والذى استخدم فى القول بقدم العالم وفى انكار وجود الله . ومع ذلك فان الفلاسفة القدماء لم يسلموا جميعاً بوجود هذه الذرات . وليس لأحد أن يحتج للمتكلمين بأن العلم الحديث قد كشف عن ذرات فإن فكرة ديمقريطس عنها ، وفكرة المتكلمين أيضا ، تختلف تماماً عن فكرة علماء عصرنا . ثم ماعسى أن يفهم الرجل العادى من أمر الجوهر الفرد ؟ وهل كان تلاميذ الأشاعرة والمعتزلة أسعد حظاً من الرجل العادى فى وقتنا الراهن مع تقدم العلم وانتشاره ؟ إن هؤلاء الذين يستطيعون فهم نظرية الذرة قلة نادرة من الخاصة ، فكيف نبرهن أولا على حدوثها ، ثم كيف نتخذها دليلا على وجود الله ؟

ثم ما معنى أن الأعراض التى يتحدث عنها المتكلمون حادثة ؟ وهل فى استطاعة أحد من الناس أن يؤكد حدوثها جميعاً . حقاً إن هناك حالات تطرأ على الأجسام تحت سمعنا وبصرنا ، وعلى نحو لا يدعو إلى الشك فى حدوثها . لكن هناك حالات أو أعراض أخرى لا تكفى التجارب والملاحظات فى إثبات حدوثها لحركة العالم والزمان الذى تستغرقه هذه الحركة . إذن لا يصدق القول بحدوث الأعراض إلا بالنسبة إلى تلك التى نشعر بحدوثها حقيقة أما تلك التى لا نحس كيف حدثت ، فإن المشكلة تظل قائمة بصددها ، أى تتطلب حلا . وهكذا لم يفطن المتكلمون — كما لاحظ ابن رشد — إلى أن القول بحدوث بعض الأعراض لا يبرر القول بحدوثها جميعاً . فتلك إذن شبهة تثيرها نظريتهم ، وهى وحدها دليل على أن برهانهم ليس منطقياً ولا علمياً ؛ لأن البرهان حقيقة هو الذى يقضى على كل شبهة لبداهته ، ومن ثم يفرض نفسه على العقل فرضاً (١) .

---

(١) انظر رأى ابن رشد فى البرهنة على حدوث العالم ص ٩٠ و ص ١٠٤ وما بعدها من كتابنا ابن رشد وفلسفته الدينية .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وهناك شبهة أخرى . ذلك أننا إذا سلمنا معهم بأن العالم حادث بحدوث الجواهر والأعراض فيه فإنه يبقى علينا أن نتساءل : إذا اقتضت إرادة الله أن يوجد العالم ، بعد أن لم يكن ، فهل يعتبر كل من الإرادة وفعل الإيجاد حادثاً أم قديماً ؟ وإذا نحن استخدمنا طريقة المتكلمين فى التفريع أو التقسيم ، وأخذنا عنهم أساليبهم ، وجدنا أن الأمر لا يخلو من أحد أمور ثلاثة ، أى أن هناك احتمالات ثلاثة : فإما أن تكون الإرادة قديمة وفعل الإيجاد حادثاً ، وإما أن تكون الإرادة حادثة وفعل الإيجاد حادثاً ، وإما أن تكون الإرادة والفعل قديمين(١) . لكن الأشعرية يرفضون الاحتمالين الأولين، ويقولون إن إرادة الله قديمة وفعل الخلق قديم أيضا(٢). وعندئذ تطل شبهة أخرى برأسها ، وهى كيف يمكن أن يوجد شىء حادث بفعل قديم ، مع أننا نقول إن مايقترن بالحوادث فهو حادث . ثم هناك شبهة أخرى ، وهى أن الإرادة إذا كانت قديمة فلا بد أن تكون سابقة للشىء الحادث بوقت معين . فإذا رأت إيجاده تساءلنا هل طرأت عليها حال لم تكن فيها من قبل ، أى هل وجد عزم على إيجاد الشىء فى ذلك الوقت دون غيره ، أى هل وجدت إرادة جديدة ، ولولا ذلك لما فهمنا السبب فى ترجيح وجود الشىء على عدمه فى لحظة معينة ؟

فما جواب علماء الكلام على مثل هذه الاعتراضات ؟ ربما لايعدمون جواباً . وإذا فرضنا قطعاً لمشقة الجدل العقيم معهم أو مع أنصارهم ، أنهم استطاعوا أن يتخيلوا حلولا أخرى أكثر تعقيداً وتفريعاً واجهاداً من السابقة وسلمنا لهم ، عن طيب خاطر على الرغم من ذلك كله ، بأن حلولهم حاسمة ومفحمة ، وأنها لن تثير شبها جديدة ، فهل تلك هى

---

(١) أما القسم الرابع فلا يتصور ، وهو أن يكون الفعل قديما والإرادة حادثة لأن الإرادة شرط فى الفعل .

(٢) أما المعتزلة فيرون أن الإرادة صفة حادثة لأنها من صفات الأفعال . انظر الفقرة الخامسة من هذه المقدمة .

الطريقة السهلة الواضحة التى أراد الله لعباده أن يتبعوها فى الإيمان بوجوده ؟ أو ليست هناك طرق أخرى أكثر بداهة ، وأيسر فهما ، وأقرب إلى عقول العامة من نظرية الجوهر الفرد التى يبدو فيها طابع التكلف ، والتى تشهد برغبة هؤلاء المتكلمين فى أن يزهوا على الناس بجدلهم ، ولو انتهى بالآخرين إلى النفور والضجر ؟

إن مشكلة البرهنة على وجود الله لأكثر يسراً من أن يتخيل المتكلمون لحلها طريقة الجوهر الفرد . ولو رجع هؤلاء إلى المصدر الأول لدينهم ، أى إلى القرآن لوجدوا فى أدلته غناء ، ولرحموا عقول العامة ولما كلفوهم مالا يطيقون . ولو صح أن أدلتهم على صعوبتها وتعقيدها كانت منطقية فلربما شعر بعض الناس نحوهم بعاطفة مزيجها الإشفاق والتقدير . لكن هذه الأدلة لم تهبط إلى مستوى العامة ولم ترتفع إلى مستوى الخاصة . وإنما لم تكن منطقية لأن البرهان المنطقى هو الذى يفرض نفسه على العقول فى مختلف مستوياتها . والفارق هنا بين أدنى المستويات وأعلاها هو أن العامة تسلم بالدليل المنطقى إجمالا ، بينما تسلم به الخاصة من العلماء إجمالا وتفصيلا .

٢ — دليل الممكن والواجب :

أما هذا الدليل الثانى الذى نسبه ابن رشد إلى أبى المعالى فليس دليلا قرآنياً ، بل نجده فى الحقيقة مضاداً لأدلة الكتاب الكريم . وهو ينحصر فى القول بأن العالم ، بجميع ما فيه ، يمكن أن يوجد على حال مختلفة تماماً عما هو عليه . فمن الممكن أن تنعكس حركاته رأساً على عقب ، فتصبح الحركة الشرقية غربية والغربية شرقية . ومن الجائز أن يصعد الحجر إلى أعلى بدلا من أن يسقط نحو الأرض . وليس هناك مايحول عقلا ، فى ظن أصحاب هذا الدليل ، دون أن يحتل الكون بأسره مكاناً آخر

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

فى الفضاء غير الذى يشغله فى الوقت الحاضر . وفى وسعنا أن نستنبط من هـذا الإمكان الذى لا حدود له صنوف إمكان أخرى قد لا يرضاها المتكلمون ، أو من يتبع سبيلهم ، أو ربما قبلوها حتى يكونوا على وفاق مع أنفسهم ، فنقول إن العالم الحالى ليس أفضل عالم ممكن ، ومن الجائز عقلا أن الله كان يستطيع أن يخلق عالماً أفضل منه ؛ إذ ليس مكلفاً بفعل الأصلح على رأى فريق هام من المتكلمين وهم الأشعرية . وهكذا يتضح أننا لا نتجنى على المتكلمين ، أو على بعضهم ، عندما نضع مثل هذا الفرض . فإن توماس الأكوينى وهو أحد أتباعهم من المفكرين المسيحيين فى العصور الوسطى يقول إن العالم الموجود ليس أفضل عالم ممكن ؛ بل من الممكن أن يوجد أفضل منه . كأن الرغبة فى تأكيد المشيئة الإلهية الكاملة توجب لدى هذا المفكر وأمثاله أن ينتقص من حكمته تعالى !

فهل يحق لنا أن ننظر إلى هذا الدليل نظرتنا إلى برهان منطقى شرعى يقره العقل ولا تضطرب له العقيدة ؟ إنهم يرون إمكان وجود الشىء الواحد على نحو مختلف تماماً عما هو عليه الآن . غير أن الواقع يكذبهم فإننا نلمس بحواسنا أن لكل نوع من الأنواع خلقته الخاصة به ؛ وقد نهتدى إلى معرفة بعض الحكمة فى وجود نوع ما على هيئة أو فى وضع خاص ، مما يوحى إلينا بأن هناك أسباباً ثابتة أودعها الله فى الكون . أما عن حركات العالم وأشكاله التى يقولون بجواز وجود أضدادها ، فنرى أن رأيهم فى هذه المسألة ليس إلا قولا لا دليل عليه . وغاية ما هنالك أنهم يريدون إنكار وجود الأسباب الطبيعية التى خلقها الله . وقد نسى هؤلاء أمراً له خطره ، وهو أننا إذا كنا نجهل السبب فى أن الحركة شرقية أو غربية فليس معنى ذلك أن هذا السبب غير موجود . فهناك إذن أسباب للحركات السماوية ، وإذا كانت هذه الأسباب مجهولة لدى

طائفة من الناس فليس معنى هذا أيضاً أن الحركات جائزة. إن جهلنا بحقائق الأشياء لا يصلح مطلقاً أن يكون مقياساً لدرجة الإمكان فيها، أى أنه ليس لأحد أن يتخذ من جهله سبيلا إلى القول بجواز أن يكون العالم على نحو أفضل أو أقل مما هو عليه. ولا ريب فى أن دليل المتكلمين هنا يهدم فكرة علمية صادقة، وهى فكرة القوانين، وقد أجاد ابن رشد وصفهم عندما شبههم بالرجل الجاهل الذى يرى أن الأشياء المصنوعة يمكن أن تكون على خلاف ما هى عليه، وذلك فى الوقت الذى يعلم فيه صانعها، أو من عنده معرفة بطريقة صنعها، أن هناك أسباباً وقواعد محددة لا بد من اتباعها حتى يتم صنع الشىء على النحو الذى نراه، بحيث إذا اختلفت الأسباب والقواعد نجم عن ذلك شىء آخر مختلف تماماً.

كذلك لا يسير هذا الدليل فى الاتجاه السليم للعقيدة؛ إذ يشبه أن يكون إنكاراً لحكمة الله تعالى وعلمه؛ إذ لو كان يمكن أن توجد الأشياء أو تصنع على نحو أو بشكل آخر لما كان وجودها الحالى دالا على حكمة أو علم، أى لو لم تكن هناك أسباب تحدد وجودها والغاية منها لما كانت هناك للخالق معرفة تخصه دون المخلوقات، ولكان فى ذلك انكار لحكمته تعالى. فإن الحكمة ليست، فى التحليل الأخير، سوى معرفة الغاية من وجود الشىء وتحديد الأسباب التى تفضى إلى تحقيق هذه الغاية.

وفى نهاية الأمر، لو صرفنا النظر عن هذا كله، فسلمنا معهم أن العالم ممكن، وأنه حادث تبعاً لذلك، وأنه يحتاج إلى موجد يوجده، فإننا نعود مرة أخرى إلى الاعتراض الذى رأيناه منذ قليل فى حديثنا عن الدليل السابق، وهو أيحدث العالم عن إرادة قديمة وفعل قديم، أم عن إرادة قديمة وفعل حادث، أم عن إرادة حادثة وفعل حادث؟ حقاً إنهم يرفضون الاحتمالين الأخيرين، ويقولون بحدوث العالم بإرادة قديمة وفعل قديم،

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

فيعترض عليهم من جديد فيقال :إن خروج الجائز إلى حيز الوجود يقتضى تغيراً فى الإرادة القديمة . ومن ثم لا بد من القول بحدوث الإرادة مع حدوث المراد . وهم يعجزون عن دفع هذه الشبهة . وإن استطاعوا دفعها فسيظل محققاً على الدوام أنهم هم الذين أثاروها . وربما استطاعوا أن ينزعوا الشبهة من عقولهم هم ، لا من عقول من يتبعهم فى أدلتهم الجدلية . وهذا — كما ترى — جدل غير مجد وإبطال لقوة الإيمان فى النفوس . وسبب ذلك كله أن المتكلمين يتكلمون عن الإرادة والفعل والإيجاد والخلق بمعانيها الإنسانية ، فيظنون أن الخلق الإلهى يحتاج إلى زمن ومادة كالخلق الإنسانى ، وأن الإرادة الإلهية يمكن أن تتردد بين جائزين ، كما هى الحال فى الإرادة الإنسانية .

ومما يدعو إلى الدهشة حقاً أن المتكلمين تركوا أدلة القرآن ، ولجأوا إلى هذه الأدلة التى تقوم على أساس من الجدل ، وتنطوى أحياناً على مماثلة بين العالم الإلهى والعالم الإنسانى . ولذا فمن الطبيعى أنهم أثاروا مشاكل مزعومة لا يجدها من يتبع أدلة الشرع . فالقرآن لا يتكلم عن إرادة حادثة أو قديمة ، ويكتفى بأن يقول إن الله يوجد الأشياء بإرادته . إن فكرة الحدوث أو القدم مترتبة على فكرة الزمن . والزمن نفسه فكرة إنسانية لا سبيل إلى تطبيقها على الإرادة الالهية .

ب — أدلة الماتريدى :

وهناك مدرسة ثالثة من المتكلمين ، ونريد بها مدرسة أبى منصور الماتريدى ، تلك المدرسة التى أرادت ، هى الأخرى ، أن تجمع بين الشرع والعقل . وهى فى رأينا أقرب إلى المعتزلة منها إلى الأشاعرة ، على عكس ماجرت به الآراء السائدة وسيتاح لنا فى غضون مناقشة مناهج المتكلمين ، فى البرهنة على المسائل الدينية ، أن نبرهن على صدق دعوانا .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

لقد أخذ الماتريدى على الفلاسفة أن منهجهم فى جملته ليس بالمنهج القويم ، لأنهم يتبعون طريقة عقلية بحتة . وما علمنا أن أتباع العقل ليس منهجاً قويماً فى نظر المسلمين ، أو فى نظر الإسلام على الأقل ، وما علمنا أن الفلسفة الإسلامية كانت عقلية بحتة ؛ بل نعلم على عكس ذلك أنها ليست فى جملتها وتفصيلها إلا محاولة للتوفيق بين الدين والعقل . ومع هذا فإنه يعنينا فى هذا المقام أن نبين منهج الماتريدى فى إثبات وجود الله انرى هل كان منهجاً منطقياً وشرعياً فى آن واحد؟ وهل عجز الفلاسفة ، من قبل ومن بعد ، عن السمو إلى مرتبته ؟ وسوف نعرض أدلته على على حدوث العالم لنبين أنها جمعت ، إلى جانب أدلة القرآن وفلاسفة المسلمين ، أدلة أخرى تشبه أدلة الأشاعرة والمعتزلة فى ضعفها وسقوطها ومضادتها لروح الشرع .

١ — دليل الأشياء الحية وغير الحية :

يرى الماتريدى أولا أنه ليس من الممكن أن ينكر أحد من الناس حدوث نفسه ؛ إذ لو ادعى أحد منهم لنفسه القدم لعرف من تلقاء ذاته أنه كاذب ولكذّب به الناس جميعاً . وإذن فمن الممكن استنباط دليل على النحو الآتى :

الأحياء جميعها حادثة . الأحياء تستخدم الأشياء غير الحية .

فتؤدى هاتان المقدمتان ، فى رأى الماتريدى ، إلى أن جميع الأشياء غير الحية حادثة .

فهل هذا هو المنهج البديهى ؟ وهل هذا هو المنطق الذى يطابق الشرع ؟ ليس المرء فى حاجة إلى دراسة أساليب المنطق وقواعده حتى يعلم بفطرته أنه أمام دليل فاسد سفسطائى . أما إذا كان من هؤلاء الذين أفسد

الجدل استعدادهم الطبيعى ، فمن الممكن أن نستخدم معه منطق أرسطو ، لكى نبين له أننا نوجد هنا أمام قياس من الشكل الثالث ، وأن النتيجة الطبيعية له هى : بعض الحادث يستخدم الأشياء غير الحية . فأى صلة إذن بين هذه النتيجة وبين إثبات حدوث العالم فى جميع أجزائه الحية وغير الحية ؟

وأشد غرابة من هذا الاستدلال العجيب فى ذاته أن الماتريدى يسلك مسلكا مضاداً له فى موضع آخر ، فيقول : إذا ثبت حدوث الجواهر التى لا توصف بالحياة كان الأحياء أحق بهذا الوصف ، لأنهم خلقوا منها ويعيشون وينتفعون بها .

ويمكن تحديد تفكيره هنا على هيئة قياس يؤدى إلى نتيجة مختلفة تماماً عن تلك التى انتهى إليها هو نفسه ، فنقول :

الأشياء غير الحية حادثة . والأشياء غير الحية أساس للكائنات الحية .

إذن بعض الحادث أساس للكائنات الحية .

وهذا شىء آخر غير الذى يريد الماتريدى إثباته .

٢ — دليل الأعراض المتضادة :

ونلخصه فى العبارة الآتية :

محال أن يكون العالم قديماً ، نظراً لما يطرأ عليه من أحوال متضادة ، كالسكون والحركة والحسن والقبح .

أما صيغته القياسية فهى : الأحوال حادثة فى العالم . ومالا يخلو عن الحوادث هو حادث .

وبديهى أن هذا البرهان نسخة من برهان الجواهر والأعراض لدى الأشاعرة والمعتزلة .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

٣ — برهان المتناهي واللامتناهي :

العالم متناه ∴ المتناهي حادث ∴ العالم حادث .

وهو ليس برهاناً جديداً . وإنما هو مأخوذ عن الكندي . لكنه عند هذا الأخير برهان رياضي ما نظن أن الماتريدي عني بالوقوف على تفاصيله .(١)

ومن الواضح أن هذه الأدلة الثلاثة ليست بتلك التي جاء ذكرها في القرآن وإنما أغفلها لعلة وجيهة ؛ إذ ليس من المعقول أن يطلب إلى العامة أن تسلم بوجود الله عن طريق برهان خاطئ كالدليل الأول ، أو عن طريق نظرية مشكوك فيها كنظرية الجوهر الفرد ، أو عن طريق برهان منطقي سليم لكنه يعتمد على أصول رياضية ، قل أن يهتدي إليها الباحثون ، ولو كانوا من الفلاسفة .(٢)

٤ — دليل السببية والتغير والعناية :

غير أننا لن ننصف الماتريدي لو لم نشر إلى الأدلة الأخرى التي استخدمها في إثبات وجود الله بطريقة يقبلها العقل . فلنذكر هذه الأدلة إذن بصفة إجمالية ، لكي نعترف له بشيء من الفضل . لقد أخذ هذه الأدلة عن القرآن الكريم أو عن الفلاسفة . ولذلك كانت أقوى من أدلته السابقة ؛ لأنها تطابق العقل والشرع في آن واحد . وسنعود إلى هذه الأدلة

---

(١) بينا هذا البرهان بالتفصيل في محاضرات ألقيت بكلية دار العلوم وربما نشرناها فيما بعد

(٢) لما أراد الكندي البرهنة على حدوث العالم استخدم قضيتين أخذهما عن أرسطو . وهما : العالم متناه من جهة الجسم ، والجسم والحركة والزمان أمور متلازمة . إذن العالم متناه من جهة الحركة والزمان أيضاً ، ومعنى ذلك أنه حادث . وعلى الرغم من وضوح هذا الدليل لم يفطن أرسطو إليه ، فقال بتناهي العالم من جهة الجسم وبعدم تناهيه من جهة الحركة والزمان . فإذا كان أرسطو يناقض نفسه ، فهل لنا أن نكلف العامة من الناس بمعرفة هذا الدليل .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

بالتفصيل عند الحديث عن أحد هؤلاء الفلاسفة الذين يقول عنهم علماء الكلام عادة إن مناهجهم عقلية مجردة .

أما دليل السببية عند الماتريدى فيتلخص فى أن العالم لا يستطيع أن يوجد نفسه ، أو يصلح ما فسد منه . إذن يحتاج إلى موجد يوجده . ويتلخص دليل التغير، بدوره، فى القول بأن العالم لو كان يوجد بنفسه لوجب أن يبقى على حالة واحدة لا يريم عنها أبداً ، فمن الضرورى إذن أن يوجد سبب للتغير . ونلاحظ أن هذا الدليل ليس مستقلا ، وإنما هو صورة من دليل السببية . وأما الدليل الأخير ، ونريد به دليل العناية ، فإنه أشهر من أن نلح فى بيانه ؛ لأن وجود الكون على الوضع الذى هو فيه ملائم لوجود الإنسان والحيوان والنبات ، مما يبرهن على أن عناية الله تحيط بمخلوقاته .

* * *

وعلى الرغم من أن هذه الأدلة السابقة موجودة عند الفلاسفة ، وبخاصة لدى الكندى الذى كان متقدماً على الماتريدى ، فإن هذا الأخير يصف الفلاسفة بأنهم اتفقوا على قدم العالم . فأى فلاسفة يريد ؟ فلاسفة الإسلام أم فلاسفة الإغريق ؟ إن كان يريد الإغريق ، وهو فى الواقع لا يريدهم فهذا أمر لا نخوض بالكلام فيه . وإن كان يريد فلاسفة الإسلام ، وهذا هو ما نرجحه ، بدليل الموقف الذى يقفه منهم أهل الكلام ، قلنا إنهم لم يتفقوا على قدم العالم . وإنما بدأ أولهم ، وهو الكندى ، باستخدام الرياضة وأدلة القرآن للبرهنة على حدوث العالم . فلما جاء الفارابى وابن سينا واطلعا على فلسفة أرسطو ، وحاولا التوفيق بينها وبين الإسلام ، وجدا أنه لا بد من تعديل تلك الفلسفة فى مسألة قدم المادة ، حتى تكون على وفاق مع الدين . ومن ثم رأينا الفارابى يلجأ إلى نظرية جديدة فى

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الإسلام وهى نظرية الفيض التى حاول بها ، غير موفق ، أن يبين كيف يؤدى تفكير الله فى ذاته إلى صدور عقول أو ملائكة ، وهذه العقول تفكر فى ذاتها وفى خالقها فتفيض عنها كل الكائنات بالتدريج . ثم جاء ابن رشد من بعدهما ، وترك نظرية الفيض ، وعاد إلى النبع الإسلامى الخالص ، فقال إن الله يخلق العالم من العدم ، بمعنى أنه يخلقه من غير مادة وفى زمان .

* * *

حـ — دليل الصوفية :

سلك المتصوفة منهجاً لا يعتمد على أسس منطقية ؛ لأنهم لا يستدلون على وجود الله بمقدمات بديهية تستنبط من الواقع وتفضى إلى نتائج مقنعة وإنما اعتقدوا أن معرفتهم لوجود الله ترجع إلى المعرفة الإشراقية التى تفيض فى نفوس العارفين . وتلك المعرفة اللدنية هى التى يمكن تسميتها بالحدس الصوفى الذى يصل إليه المرء بالقضاء على الشهوات والانكباب على التأمل . ثم رأوا أن يعضدوا منهجهم بنصوص من الكتاب العزيز ، فاختاروا بعض الآيات التى حسبوا أنها تشهد لهم من مثل قوله تعالى : « واتقوا الله . ويعلمكم الله » وقوله : « والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا » وقوله : « إن تتقوا الله يجعل لكم فرقانا » . أما النصوص الأخرى التى تحث على النظر العقلى ، وهى تشغل جزءاً كبيراً من القرآن ، فمروا بها دون أن يقفوا عندها لكى يتأملوها ، مع أنها أكثر صراحة مما استشهدوا به .

ونسى هؤلاء أن منهجهم الذى يوصون به يفوق مستوى الإنسان عادة ، وأنه مضاد للمنهج العلمى الذى يستطيع كل إنسان أن يسلكه متى حصل بعض المقدمات الأولية . ثم يقولون إن تطهير النفس شرط كاف فى

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

المعرفة مع ما فى هذا الرأى من الغلو الكثير ؛ إذ يكشف الواقع لنا ولهم عن أنه ليس من الضرورى أن يكون كل متصوف عالماً أو العكس . حقاً ربما ساعد تطهير النفس على كسب المعرفة . لكنه ليس شرطاً كافياً فى إدراكها . هذا إلى أن جعل الحدس الصوفى منهجاً لمعرفة الله وغيره معناه القضاء على التفكير النظرى الذى يحث عليه القرآن . وستكون المعرفة فى هذه الحال نوعا من المعجزات . وإذن فما جدوى العقل ؟ وهل خلق العقل للانسان عبثاً ؟ أما الآيات التى استدلوا بها فليست حاسمة ؛ بل يمكن فهمها على نحو مخالف لما فهموه منها ؛ كما أنه من المستطاع معارضتها بعدد كبير من الآيات القرآنية التى تحث على النظر حتى لتكاد تجعله واجباً على القادرين عليه[1] .

ى - أدلة ابن رشد :

إن الأدلة التى تستخدم فى إثبات وجود الله يجب أن تكون بديهية وغير معقدة ، أى خالية من تفريع المتكلمين وتقسيماتهم العقلية ، كما ينبغى ألا تثير الشبهات ، وأن تكون أدلة العقل والشرع فى آن واحد ؛ إذ الحقيقة واحدة . وبذا تتجه هذه الأدلة فى يسر إلى الناس جميعاً عامة وخاصة ، وربما حفزت العامة إلى الرغبة فى المعرفة للوصول إلى مرتبة العلماء .

وقد وجد ابن رشد أن الأدلة التى استخدمها الفلاسفة هى نفس الأدلة التى جاء ذكرها فى القرآن ، ويريد بذلك دليل العناية الإلهية ودليل الإختراع .

---

(١) قد نقدنا رأى المتصوفة بشىء من التفصيل فى كتابنا ابن رشد وفلسفته الدينية من ص٩٥ إلى ص ١٠٠ .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

١ — دليل العناية :

إن النظر فى طبيعة الكون وما يحتوى عليه من ظواهر يرشدنا إلى أن وجود كثير من الأشياء والكائنات كأنما قصد به الإنسان ؛ وذلك لأن هذه الكائنات أو الأشياء تلائم حياته . وليس يمكن أن تكون هذه الملاءمة وليدة الصدفة . وحقيقة أثبت العلم الحديث أن هذا الخلق المحكم الذى يحقق غايات محددة لا يمكن أن يصدر إلا عن علم وتدبير وحكمة . فإن وجود الليل والنهار والشمس والقمر والفصول الأربعة والحيوان والنبات والأمطار كل أولئك يوافق حياة الإنسان ، كما يقول ابن رشد ، وكأنما خلق من أجله كما يشهد بذلك الحس . ثم إن العناية والحكمة تتجليان فى تركيب جسم الإنسان بل فى جسم الحيوان أيضاً . قد يقال إن بعض علماء عصرنا يميلون إلى إنكار وجود غايات فى الطبيعة ، وإلى أن القول بوجود عناية خاصة بالإنسان معناه أن هذا الأخير يتخذ نفسه محوراً أو مركزاً للكون . نعم قد يقال ذلك وقد يقال أكثر منه . وقد تبدو حججهم مقنعة . لكنهم قلة بينما تذهب كثرة العلماء ممن يكابدون مشقة العلم حقيقة إلى الجزم بأن هناك عناية بما فى هذا الكون ، وأن هذه العناية لا يمكن أن تنسب إلى الاتفاق [1] .

تلك هى وجهة نظر العقل ، وهى نفس وجهة النظر التى يقررها القرآن الكريم وتؤيدها آياته ، من مثل قوله تعالى : « ألم نجعل الأرض مهاداً ، والجبال أوتاداً ، وخلقناكم أزواجاً ، وجعلنا نومكم سباتاً ، وجعلنا الليل لباساً ، وجعلنا النهار معاشاً ، وبنينا فوقكم سبعاً شداداً ، وجعلنا

---

(١) انظر كتابنا « المنطق الحديث ومناهج البحث — نشر مكتبة الأنجلو المصرية الطبعة الثالثة فى آخر الفصل الخاص بمشكلة أساس الاستقراء .

سراجاً وهاجاً ، وأنزلنا من المعصرات ماء ثجاجا ، لنخرج به حباً ونباتاً وجنات ألفافاً [١]، وقوله: «فلينظر الإنسان إلى طعامه ؛ أنا صببنا الماء صباً ، ثم شققنا الأرض شقاً ، فأنبتنا فيها حباً ، وعنباً وقضباً ، وزيتوناً ونخلا ، وحدائق غلباً ، وفاكهة وأبا ، متاعاً لكم ولأنعامكم [٢]». وغير ذلك من الآيات الدالة على العناية كثير فى القرآن الكريم .

ويمتاز هذا الدليل عن أدلة الأشاعرة بأنه يدعو إلى المعرفة الصحيحة، لا إلى الجدل العقيم ؛ فهو يحفزنا إلى التعمق فى البحث والكشف عن أسرار الكون ، دون أن يثير شبهات أو مشاكل ؛ كما يمتاز من هذه الناحية أيضاً عن دليل الحدس الصوفى الذى يصرف عن المعرفة الحقة ويقود ، إن عاجلا أو آجلا ، إلى الجمود والتواكل واختراع الأساطير لتمجيد الواصلين من أهل الطريق .

٢ — دليل الاختراع أو السببية

ليس هذا الدليل أقل بداهة ووضوحاً من سابقه ؛ فإن الاختراع بين فى أنواع الحيوان والنبات ، وجميع أجزاء العالم . ويمكن تحديد هذا الدليل على هيئة مقدمات بديهية . ذلك أن وجود الحيوان أو النبات دليل محسوس على الاختراع ، بمعنى أن وجود ظاهرة الحياة نفسها التى تطرأ على الأشياء غير العضوية كاف وحده فى إثبات فكرة الاختراع . أما أجزاء العالم وحركات أجرامه السماوية فهى مخترعة أيضاً ؛ لأنها مسخرة لتحقيق غايات معينة ، وكل شىء مسخّر لابد أن يكون مخلوقا . فإذا ثبت حدوث هذه الأشياء جميعاً ، حية وغير حية ، كان ذلك دليلا بالضرورة على وجود الخالق .

ويشبه هذا الدليل سابقه فى أنه يحفز الإنسان إلى السير فى طريق العلم

---

(١) سورة النبأ من آية ٦ إلى آية ١٦ (٢) سورة عبس من آية ٢٤ إلى آية ٣٢

حتى نهايته ، إن جاز أن له نهاية . ذلك أن فكرتنا عن حقيقة الخلق لا تصبح كاملة إلا إذا وقفنا على آثار صنعة الله فى كل جزء من أجزاء الكون . فأى مقارنة يمكن أن تعقد بين مثل هذا الدليل ودليل الجوهر الفرد ، أو دليل الممكن والواجب ، أو غيرهما من الأدلة غير الفلسفية والشرعية التى تنمى قدرة الجدل دون أن تساعد ، بحال ما ، على تحصيل المعارف الجديدة ، وإن كانت تنتج كثيراً من الإشكالات والشبه التى ربما عجز المتكلمون أنفسهم عن حلها ؟

وميزة أخرى ، وهى أن هذا الدليل العقلى هو دليل الشرع نفسه ، وهو مؤكد لحكمته تعالى . فقد ورد فى القرآن كثير من الآيات التى تدعو إلى الإيمان بوجود الله عن طريق معرفة مخلوقاته . فمن ذلك قوله : « يا أيها الناس ضرب مثل فاستمعوا له إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذباباً ولو اجتمعوا له » وقوله تعالى « فلينظر الإنسان مما خلق ، خلق من ماء دافق[٢] » . فهاتان الآيتان تبينان لنا أن ظهور الحياة فى حد ذاته دليل كاف لإقناع الخاصة والعامة بوجود الله الخالق . وحقيقة عجز العلماء فى عصرنا الراهن ، الذى تقدمت فيه العلوم الطبيعية تقدما هائلا ، عن معرفة سر الحياة ، وكيف ظهرت على وجه الأرض ، هذا فضلا عن أنهم أعجز عن أن يخلقوا أشياء حية . [٣]

* * *

فهل لأحد أن يصفنا بالتجنى على الأشاعرة والمعتزلة إذا قلنا إن أدلتهم ليست شرعية ولا عقلية ، وإنهم حرصوا على إغفال أدلة الشرع فلا نجدها

---

(١) سورة الحج ، آية ٧٣ (٢) سورة الطارق ، آية ٥ ، ٦ .

(٣) ارجع إلى هذا الدليل بالتفصيل فى كتابنا ابن رشد . وفلسفته الدينية ، نشر مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٦٤ ص ١٠٤ — ١١٠ .

إلا فى كتب المتأخرين من علماء الكلام ، عندما أرادوا إكمال النقص فى مذهب سلفهم . ومن المقرر الذى لا مجال للشك فيه أن أدلة أبى الوليد ابن رشد تنطبق تماما على أدلة القرآن ، وهى أدلة الفلاسفة فى الوقت نفسه . ففكرة السببية مأخوذة عن أرسطو وفكرة الغائية مأخوذة عن أفلاطون . لكن فيلسوف قرطبة يحور أرسطو وأفلاطون حتى يكونا أقرب إلى العقل والشرع . ذلك أن الأول ينكر العناية الإلهية ؛ فى حين يتفق الاثنان على القول بقدم العالم .

وفى رأينا أنه كان أولى بالمسلمين جميعاً ، متكلمين وغير متكلمين ، أن يتدبروا آيات الكتاب لكى يستنبطوا منها أدلتهم ، بدلا من أن يعمدوا إلى نظريات فلسفية ظنية ، وخصوصاً إذا كانت نظريات من الدرجة الثانية أو الثالثة ،كنظرية الجوهر الفرد . وإنما كان أجدر بهم أن يكتفوا بأدلة القرآن لأنها تصلح للناس جميعاً ، ولأهل الجدل أيضاً ، ذلك أن القرآن يتجه كما قلنا إلى جميع المستويات العقلية ، بمعنى أن العلماء يدركون بحواسهم وعقلهم أنه لا بد من وجود صانع حكيم ، لما يرونه من آثار الصنعة ويلمسونه من علامات الحكمة فى الكون . أما الجمهور فتكفيه الأدلة القرآنية لأن الواقع يشهد بصدقها ، كما أنها فى الوقت نفسه أدلة عقلية يمكن تفصيلها حسب الحاجة وبدرجات متفاوتة ، تبعاً لتقدم الإنسان فى مراتب المعرفة . ويبقى بعد ذلك كله أن الفارق بين الجمهور والعلماء شبيه بالفارق بين رجلين يرى أحدهما شيئاً فيعلم أنه مصنوع فقط ،دون أن يدرى كيف صنع ، ولا كيف يستخدم ، وربما لا يهتدى أيضاً إلى معرفة الغاية منه ؛ بينما يرى الآخر حقيقة هذه الأمور كلها ، فيكون علمه أتم وأكمل

٣ — الوحدانية

١ — دليل الفيلسوف :

حاول الكندى أن يبرهن على وحدانيّته تعالى بطريقة منطقية ، فقال لو سلمنا جدلا بوجود عدة آلهة للعالم لوجب أن تشترك هذه الآلهة فى صفة واحدة وهى أنها تستطيع الخلق جميعها ، ولوجب أن يحتوى كل منها على صفة أو صفات خاصة تميزه عن غيره من الآلهة ؛ لأن أفراد النوع الواحد تتفق فى صفة واحدة ، وتختلف فى الصفات الشخصية ، فمثلا تتفق أفراد الإنسان فى أنهم من جنس الحيوان العاقل، ويختلفون فيما بينهم من حيث اللون والشكل والحجم . ولذا متى قلنا بأن كل إله يحتوى على نوعين من الصفات كان ذلك تسليما بوجود الكثرة فيه ؛ لأنه مركب من شىء عام يشترك معه فيه غيره ، ومن شىء خاص ينفرد به وحده . وعندئذ يجب أن نقف على العلة فى وجود هـــذا التركيب فى كل إله من هذه الآلهة المتعددة . فإذا وجدنا علة ، على سبيل الفرض ، وجب البحث عن علة لهذه العلة وهكذا دواليك . لكن لا يمكن الانتقال فى سلسلة العلل إلى مالا نهاية له ، فوجب الوقوف عند حد ؛ أى يلزمنا القول بوجود إله برىء من كل كثرة أو تركيب ، بحيث يكون مخالفاً لخلقه ، لأن الكثرة فى كل الخلق ، وليست فيه ألبتة » .

* * *

أما الفارابى فقد بنى دليل الوحدانية على أساس من نظريته فى ترتيب الموجودات . فهو يحصر هذه الأخيرة فى ستة أنواع ترتقى فى مراتب الكمال ، وهى المادة والصورة والنفس الإنسانية والعقل الفعال ، والعقول المفارقة ، ويعنى بها العقول المجردة من كل مادة ، أو الملائكة التى تشرف

على الأفلاك السماوية ، وهى التى يطلق عليها أيضاً اسم الأسباب الثانية ، وأخيراً يوجد المبدأ الإلهى ، وهو كمال محض .

ومن المعروف أن أبا نصر الفارابى أخذ فكرة هـذا الترتيب التصاعدى عن أفلوطين صاحب مذهب وحدة الوجود . فإنه كان يرى أن الموجودات ليست سواء فى الكمال أو النقص ؛ إذ تزيد درجة الكمال أو تقل تبعاً لدرجة الاتحاد بين أجزاء الموجودات . مثال ذلك أن الاتحاد بين الأحجار المبعثرة أقل منه بين أحجار المنزل الذى تم بناؤه ، والاتحاد بين أفراد الجيش أو الجوقة الموسيقية أكمل منه بين جماعة من الناس لا تربطهم صلة ، والاتحاد بين الأمور العقلية أكثر كمالا منه بين الأمور المادية ، كالاتساق الذى نراه بين نظريات علم من العلوم العقلية كالهندسة . ثم تزداد درجة الكمال ، ويقل الانقسام ، بالصعود إلى العقل الذى فكر فى هذه النظريات . وما زال أفلوطين يصعد فى سلم الموجودات حتى وصل أولا إلى نفس العالم ، ثم إلى العالم العقلى ، ثم انتهى إلى الوحدة الأولى التى تعد أكمل الموجودات والتى لا تحتوى على أجزاء ألبتة ، والتى تفيض منها الموجودات الأخرى شيئاً فشيئاً ، فتبدو فيها الكثرة والانقسام ، عندما تتميز أجزاؤها بالتدريج .

تلك هى فكرة الفيض لدى أفلوطين ، وقريب منها رأى الفارابى فى الفيض . والصلة بين هذين الرأيين أكثر وضوحا من أن يحتاج إلى الإلحاح فى بيانه .[1]

وقد رأى الفارابى أن يعتمد على ترتيب الموجودات بدلا ، من الاعتماد على النصوص القرآنية التى تقرر الوحدانية من مثل قوله تعالى : « لو كان

---

(١) انظر نظرية الفيض بالتفصيل فى كتابنا نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الأكوينى — نشر مكتبة الإنجلو المصرية سنة ١٩٦٤

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

فيهما آلهة إلا الله لفسدتا ، وغير ذلك من الآيات . أما كيف برهن على هذه الوحدانية فذلك أنه يقول : لما كان الله الموجود الكامل على وجه الإطلاق ، فمن المستحيل أن يوجد معه إله غيره ، لأنه لو جاز أن يوجد معه إله مثيل به فى كماله لما كان هو أسمى وأكمل مبادىء الموجودات ، ولوجب أن يوجد وجوداً أكمل منه يهبه هو وقرينه الكمال . فطبيعة الذات الالهية ، وهى كمال محض ، تكفى فى البرهنة على وحدانية الله تعالى .

ويبدو برهان الفارابى بمظهر الدليل الفلسفى الذى يعضد وجهة نظر الشرع . ومع أنه ليس دليل القرآن فهو فى رأينا أقل تعقيداً من برهان المتكلمين . فإن هؤلاء ، وإن اعتمدوا على بعض الآيات ، إلا أنهم سلكوا مسلك الجدل والتفريع ، مع أن الأمر لا يقتضى تفريعاً ، ولا جدلا .

ب — دليل المتكلمين :

يعرف دليل المتكلمين باسم دليل التمانع[1] ، ونجده لدى الأشاعرة والمعتزلة والماتريدية على حد سواء ، وما كان لنا إلا أن نتوقع وجوده لديهم ، لأنه دليل جدلى ، وهم أهل الجدل خاصة . وينبنى هذا الدليل على ما جاء فى كتاب الله من مثل قوله تعالى : لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا ، وقوله : ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله إذا لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحان الله عما يصفون ، وقوله : « قل لو كان معه آلهة كما يقولون إذا لابتغوا إلى ذى العرش سبيلا » وقوله : « أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم : قل الله خالق كل شىء وهو الواحد القهار . »

لكن المعتزلة والأشاعرة استنبطوا دليلهم من هذه الآيات بطريقة

---

(١) انظر هذا الدليل بالتفصيل فى كتابنا ابن رشد وفلسفته الدينية ص ١١٢ وما بعدها .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

خاصة ، وتابعهم الماتريدى فى ذلك ، وإن جنح فى أحد براهينه إلى مسلك عقلى نجده مفصلا لدى ابن رشد ، وهو أن دقة صنع العالم دليل على وجود إله واحد . أما الآخرون فاقتصروا على دليل واحد مشهور . فقالوا لو صح أن هناك آلهين فمن الجائز أن يقع الخلاف بينهما ، بأن يريد أحدهما خلق العالم ولا يريده الآخر . وعندئذ يمكن أن يتشكل هذا الخلاف بإحدى صور عقلية فى رأيهم فإما أن تتم إرادة كل واحدة منهما ، وإما أن تبطل إرادة كل منهما ، وإما أن تتحقق إرادة أحدهما دون إرادة الآخر . فعلى الفرض الأول يكون العالم حينئذ موجوداً وغير موجود فى آن واحد ، وعلى الفرض الثانى يكون غير موجود وغير معدوم ، وعلى الفرض الثالث يكون الذى تتم إرادته هو الإله حقيقة والآخر عاجزا ، فلا يستأهل أن يوصف بأنه إله .

ويلاحظ أن الفرض الثانى ليس إلا صورة معكوسة من الفرض الأول ، وأن أحدهما كان كافياً ، وبخاصة لأن عقيدة الوحدانية من البداهة الحسية والعقلية بحيث لا تتطلب هذا العناء كله . كذلك نرى أن برهانهم يقوم على المماثلة بين الله والبشر ، لأنهم يريدون تطبيق ما يشاهدونه بين بنى الإنسان على العالم الإلهى ، أى ينسبون الاختلاف إلى الآلهة . فإذا نحن سرنا معهم فى طريقهم ، وتبعناهم فى جدلهم ، قلنا أليس من الممكن أن يتفق الإلهان بدلا من أن يختلفا ، فإنا نرى أنه يحدث ، فى كثير من الأحيان ، أن يتفق شخصان على صنع واحد فيعاون كل منهما صاحبه . وفعلا نبتت هذه الشبهة فى ذهن بعض المتكلمين ، فلم يجدوا لها حلا ، ولذا قالوا إن دليل الآيات السابقة ليس منطقياً ، بل هو خطابى فقط يراد به الإقناع ؛ إذ يجوز الاتفاق على خلق العالم بنظامه الذى نشاهده .[1] حقاً فطن بعض

---

(١) شرح العقائد النسفية للتفتازانى ص ٢٢٢ طبعة مصر ١٣٥٨ هـ .

المتقدمين من المتكلمين [١] إلى نقطة الضعف هذه فأراد أن يتجنبها ، فذكر أن اتفاقهما بطريق التعاون دليل عجز كل منهما أو جهله . ولكن هذا الرد ليس حاسما ، إذ من الممكن أن يقال إن أحدهما يفعل بعض العالم والآخر يفعل بعضه ، أو يفعلانه على سبيل المداولة . إلى غير ذلك من التشكيك الذى لا يليق بالجمهور ، كما يقول ابن رشد . ولو سلمنا أن ردهم حاسم فمن المقرر ، بعد هذا الجدل كله ، أن دليلهم يثير شبهات ويحتاج إلى ردود ، وأنه لا يقنع إلا بشق الأنفس .

أما الماتريدى فتبع عدة طرق للبرهنة على وحدانية الله : فقال : إن الكل متفق على وجود الإله الواحد ، وإنما يختلفون فيما بعده : أهو حقيقة ، أم مجرد وهم ووساوس ؟ فلو كان هناك أكثر من إله لجاز أن يطرد عددهم فى الزيادة إلى مالا نهاية له ؛ لأن العدد غير متناه بطبيعته ، أى لماذا يحددون العدد باثنين أو ثلاثة أو أكثر . ولو كان الأمر كما يقولون لجاز أيضا أن تحول الآلهة الأخرى دون مجىء الرسل الذين ينادون بألوهية واحد منهم فقط . ثم عرض لدليل التمانع ، وفصله على النحو الذى فعله السابقون من المتكلمين . وكأنه أحس بعدم جدوى مثل هذه الأدلة . فعاد إلى منهج يتفق مع روح الآيات السابقة ، فقال لو كان هناك إعدة آلهة ، لحاول كل منهم أن يستقل بأفعاله ، ولخلق كل منهم عالما يخصه ، أو لاختلفت أفعالهم ، فحدث الفساد والاضطراب فى الكون . لكننا نرى أن العالم واحد ، وهو متجانس وغاية فى الاتساق ، مما يدل على انفراد إله واحد بخلقه .

* * *

(١) الماتريدى المتوفى سنة ٣٣٣ هـ . والمشهور أنه يماثل الأشعرى فى آرائه ، ولكننا نرى أنه أقرب إلى المعتزلة منه إلى الأشاعرة .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

حـ — وجهة نظر ابن رشد :

اعتمد أبو الوليد على الأدلة الشرعية ، وبين أنها تتجه إلى الحس والعقل معاً ، أى إلى الجمهور والعلماء . فقوله تعالى : « لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا » يقرر حقيقة بديهية وفطرية تشهد الملاحظة بصدقها ، وهى أن وجود ملكين فى مدينة واحدة يفسدها ، إلا أن يعمل أحدهما ويبقى الآخر دون عمل . وإذا جاز هذا فى الملوك فإنه لا يجوز فى الآلهة . فإن العاجز أو المتعطل لا يصلح أن يوصف بالألوهية . ثم نص هذا الفيلسوف على فساد طريقة المتكلمين فى استنباط دليل التمانع من هذه الآية ، فقال إنهم فرعوا المسألة فى غير جدوى ، فقالوا إما أن يتفقا وإما أن يختلفا ، وإذا اختلفا فإما وإما الخ ، أى أنهم ظنوا أن الآية تحتوى على قياس شرطى منفصل ، مع أنها تحتوى على قياس شرطى متصل ، وهو القياس الذى لم يفطن المناطقة القدماء إلى أهميته العلمية . ومعنى هذا القياس هو أنه لو فرضنا وجود أكثر من إله لفسد العالم ، لكن هذا الفرض غير صحيح لأن العالم ليس فاسداً . وإذن ليس هناك إلا إله واحد خلق هذا العالم بعلمه وحكمته وعنايته .

وأما قوله تعالى : « ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله إذاً لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض » فمعناه أنه إذا اختلفت أفعال الآلهة فلا يمكن أن يترتب عليها فعل واحد ، لكن هذا الفرض الثانى مردود أيضاً لأننا نرى أن هناك عالماً واحداً . إذن لا يعقل أن يكون موجوداً بسبب عدة آلهة مختلفة الأفعال . فى هذا الدليل أيضاً نرى أن القياس شرطى متصل ، أى أنه قياس علمى منتج ، لأنه قياس فرضى ، وهو الأسلوب المنتج حقيقة فى كل تفكير علمى . (١)

(١) أنظر كتابنا : المنطق الحديث ومناهج البحث ، الطبعة الثالثة ص ٤٥ .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وأما قوله تعالى : « قل لو كان معه آلهة كما يقولون إذاً لابتغوا إلى ذى العرش سبيلا » فمعناه أنه لا يجوز عقلا أن يوجد إلهان تتحد أفعالهما ؛ إذ لو كان هناك إلهان يفعلان فعلا واحداً لوجب أن تكون نسبتهما إلى العرش واحدة ، أى أنهما يتساويان فى كل شىء فيحلان على العرش ، وليس المراد هنا حلولا جسمياً ؛ لأن « الأمر فى نسبة الله إلى العرش ضد هذه النسبة ، أعنى أن العرش يقوم به لا أنه يقوم بالعرش . ولذلك قال الله تعالى : « وسع كرسيه السموات والأرض ولا يؤوده حفظهما . » وإنما المراد هو أن اتحاد أفعالهما تماماً يجعلهما يتحدان فى كل شىء ، مما يؤدى إلى استحالة القول بالتعدد . إذن ليس هناك ما يدعو إلى الجدل أو القسمة العقلية . فكل آية لها معناها المحدّد . زد على ذلك أن دليل الوحدانية ، الذى تحتوى عليه هذه الآيات ، هو دليل الخاصة والعامة معاً ، وإن امتاز الخاصة بأنهم إذا فحصوا العالم ووقفوا على مافيه من نظام واتساق ، زادوا يقيناً بأن هذا العالم المتسق المتجانس لا يمكن إلا أن يكون مخلوقاً لإله واحد ، لا شريك له فى تدبير خلقه . (١) وهكذا تتحقق حكمة القرآن فى حث الناس على المعرفة ، لكى يكون إيمانهم كاملا . ويتفق هذا الهدف مع ما رأيناه فى أدلة وجود الله ، كما يجب أن يفهمها المسلم حقيقة ؛ لأن دليل الاختراع ودليل العناية الإلهية حليفان للمعرفة وباعثان عليها .

ومن الواضح أن المتكلمين لم يقفوا على حكمة آيات الوحدانية لأنهم أساؤا فهمها . وفى ذلك يقول ابن رشد : « وقد يدلك على أن الدليل الذى فهمه المتكلمون من الآية ليس هو الدليل الذى تضمنت الآية أن المحال الذى أفضى إليه دليلهم غير المحال الذى أفضى إليه الدليل المذكور

(١) يلاحظ أن ابن رشد لا يطبق هنا منهج القياس الأرسطوطاليسى ، وإنما يعتمد دائما على الملاحظات والبداهات الحسية .

فى الآية . . . إذ قسموا الأمر إلى ثلاثة أقسام ،وليس فى الآية تقسيم . فدليلهم الذى استعملوه هو الذى يعرفه أهل المنطق بالقياس الشرطى المنفصل . . . والدليل الذى فى الآية هو الذى يعرف فى صناعة المنطق بالشرطى المتصل ، وهو غير المنفصل،ومن نظر فى تلك الصناعة أدنى نظر يتبين له الفرق بين الدليلين . »

والحق أن من يخلط بين الدليلين هو من يخلط بين الجدل وبين المنهج العلمى الصحيح . والمناهج الفاسدة أو الواهية تؤدى عادة إلى نتائج فاسدة أو واهية .

٤ — مشكلة الصفات والذات

درج الناس فى الصـــدر الأول من الإسلام على التسليم بما جاء فى الكتاب والسنة فيما يمس الصفات الإلهية وغيرها من المسائل . وكان التوحيد الخالص رائدهم ، وكان التنزيه هو الفكرة الرئيسية التى تحدد فهمهم لعقائد الدين . ولم نشهد لدى السلف هذا الجدل فى العقائد على النحو الذى سنراه لدى المعتزلة والأشاعرة ومن سلك مسلكهم . ومن ثم لم تكن مسألة الصفات الإلهية موضع خلاف لدى الصحابة ، ثم لدى كبار الأئمة من أمثال مالك والشافعى وأحمد . والحق أنه كان عند المسلمين مايشغلهم عن هذا الجدل واللجج فى العقائد، فقد انصرفوا إلى ماهو خير من ذلك وأجدى ، أى إلى نشر الإسلام ،وتثبيت قواعد دولتهم الجديدة وإرساء قواعد ملكهم ، وإعداد ما استطاعوا من قوة ومن رباط الخيل لهؤلاء الذين تسول لهم أنفسهم الوقوف فى وجه الدعوة الجديدة ، دعوة الحق والتوحيد . وكانوا إذا وجدوا أن بعض آيات القرآن تكاد تنسب إلى الله بعض الصفات التى تتنافى مع فكرتهم الخالصة عنه ، أو تخدش معنى التوحيد والتنزيه ،

كنسبة اليد أو الوجه أو العرش إليه لم يحاولوا تأويلها . ومع ذلك فإنهم كانوا يجمعون على أنه لايجوز أن يكون المراد منها هو ظاهرها ، وعلى أنه من الواجب ألا تفهم على حرفيتها ؛ فإن الله سبحانه ليس جسما تنسب إليه يد أو عين أو يستوى على العرش استواء مادياً . وكانوا يؤثرون عدم الخوض فى تفسير هذه النصوص ، فيفوضون المراد منها إلى الله بعد تنزيهه عن كل شبه بالانسان أو المخلوق . وقد اعتمدوا فى هذا التنزيه أو التقديس على قوله تعالى : « ليس كمثله شيء وهو السميع البصير » . فإنه لا يجوز عقلا أن يكون هناك وجه شبه أو مماثلة بين الخالق والمخلوق . ولذا فإن قوله تعالى : « أفمن يخلق كمن لايخلق » يعد برهاناً على استحالة المماثلة بين الله والإنسان .

ا — المشبهة :

ولو أن المسلمين التزموا هذا المبدأ ، وفرقوا بين عالم الغيب والشهادة ، لما نشأت تلك البدع الكثيرة — ومن بينها بدعة الصفات — ولما وجدنا طائفة منهم كالمشبهة والكرامية الذين التزموا النصوص الظاهرة المتشابهة ، وفهموها فهماً حرفياً ، فانتهوا بأن أثبتوا لله عدداً كبيراً من الصفات الإنسانية ، فقالوا إن له وجهاً ويدين وعينين ، ثم غلوا فى ذلك ماشاء لهم الغلو فقالوا : إن الله — سبحانه عما يقولون — جسم يختلف عن الأجسام . وهكذا أشبهوا بعض أصحاب الديانات الأخرى ممن يعتقدون أن الله قد تجسد ، وأنه ظهر بصورة البشر . وقد أخطأ أحد المستشرقين ، وهو « ليون جوتييه » ، عندما ظن أن جميع المسلمين فى صدر الإسلام كانوا من المشبهة . ولكن الواقع هو أن قلة منهم هى التى رأت هذا الرأى ؛ فى حين تمسك السلف ، ومن جاء بعدهم ، بالتنزيه والتوحيد الخالص الذى لانجد له

مثيلا فى أى دين آخر ، حتى بعد أن افترق المسلمون ، وتعددت بدعهم ، وانزلقوا فى جدلهم كل منزلق خطر .

ب — المعتزلة :

غير أن الغلو فى التشبيه أدى إلى رد فعل لدى جماعة المعتزلة التى تصف الله بالوحدانية والقدم ومخالفته الحوادث ، وهى الصفات التى تنفى التعدد والحدوث ومشابهة المخلوق . وبديهى أن هذه الصفات سلبية ؛ لأنها لاتوجب شيئاً زائداً على الذات. ولما ذهب واصل بن عطاء فى محاولة التنزيه إلى أبعد حدودها ، بدأ بإنكار الصفات الإيجابية من علم وقدرة وإرادة ؛ لأنه خشى أن ينتهى الأمر بالمسلمين إلى ماوقع فيه النصارى الذين فرقوا بين ثلاث صفات إلهية ذاتية ، وهى الوجود والعلم والحياة ، وجعلوا كل صفة منها مستقلة بذاتها ، وأطلقوا عليها اسم الأقانيم أو الأشخاص ، وهى فى اعتقادهم الأب والابن وروح القدس .

غير أن أتباع واصل رأوا ألا ينكروا الصفات الإيجابية جملة ؛ لأن ذلك يفضى بهم إلى التعطيل، وإلى جعل الإله فكرة مجردة لامضمون ، لها ولذلك اختصروا عددها ، وأرجعوها إلى صفتين رئيسيتين ، وهما العلم والقدرة . [1] ثم سووا بين الذات الإلهية وبين كل صفة منها حتى لايترتب على ذلك تعدد القدماء . وقالوا إن الله عالم بعلم هو نفسه ، وقادر بقدرة هى نفسه أيضاً . فلما اعترض عليهم بأن رأيهم هذا يفضى إلى التسوية بين العالم والعلم ، وبين القادر والقدرة، ثم بين العلم والقدرة ، حاولوا الخروج من هذا المأزق ، فذكروا أن المراد بوصف الله بالعلم والقدرة أنه على حال من العلم

(١) مال أبو الحسين البصرى إلى ردهما إلى صفة واحدة وهى العلم.وهذا هو رأى الفلاسفة . — الشهرستانى —

والقدرة ، أى أنهم أنساقوا ، من حيث لا يشعرون ، إلى المماثلة بين العالم الإلهى والعالم الإنسانى ، وسلموا لخصومهم أن هناك فارقا بين الموصوف والصفة ؛ إذ أنهم لم يفعلوا ، فى الواقع ، سوى أن غيّروا الأسماء ، فقالوا بأن لله أحوالا ، بدلا أن يقولوا إن له صفات . ولكننا نعلم أن تغيير الأسماء والمصطلحات لا يغنى شيئاً ، إذا كانت تعبر عن شىء أو حقيقة واحدة . وقد سخر منهم الإمام الغزالى ، عند ما بيّن تفاهة هذا التعديل فى المصطلحات ، فقال : ما الفارق مثلا بين أن نقول إن الله عالم ، أو أنه على حال من العلم ؟ أليس المعنى واحداً ، كما نقول أيضاً إن محمد متنعل أو ذو نعل؟.

وعلى الرغم من أن المعتزلة لا ينكرون الصفات الإلهية ، فقد اتهموا بأنهم من المعطلة . وترجع هذه التهمة إلى أن خصومهم لم ينصفوهم ، أو فى الأقل لم يحاولوا فهم السبب الذى دعاهم إلى التسوية بين الذات الإلهية وصفاتها . وما كان لهؤلاء الخصوم أن يكونوا أكثر رفقاً ، أو ينظروا بعين المودة إلى وجهة نظر مخالفيهم ؛ ذلك أنهم يماثلون فى الحقيقة بين عالم الغيب وعالم الشهادة ، أى بين الله والإنسان . فكما أنه لا يجوز عقلا أن توجد ذات الإنسان إلا إذا كانت لها صفات زائدة عليها ومغايرة لها ، وتختلف كل صفة منها عن الصفات الأخرى ؛ كذلك لا يجوز فى رأيهم أن توجد الذات الإلهية دون صفات زائدة ومغايرة لها . فالفارق بين المعتزلة وخصومهم هو الفارق بين قوم أرادوا التفرقة الفاصلة بين الذات الإلهية وذات الإنسان ، وقوم لم يستطيعوا أن يتخلصوا من الاعتبارات الإنسانية فطبقوها على العالم الإلهى . وربما كان أولى بالفريقين جميعاً أن يتركوا البحث فى أمر صفات الله ، وأن يسلموا بها تسليما يرتضيه العقل من دون شك ، ولكنه لا يثير الجدل فيما لا طائل وراءه . والحق فى رأينا أن مذهب السلف كان أكثر حكمة ، وأهدى سبيلا . وربما لم يكن

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

من الغلو أن نصف هؤلاء الذين استخدموا طرق الجدل فى تحديد الصفات بأنهم كانوا مبتدعين . ولكن يبقى ، بعد ذلك كله ، أن المعتزلة كانوا أقرب من الأشاعرة إلى روح الآية الكريمة التى تقول : « ليس كمثله شىء » .

حـ — الفلاسفة :

وذهب فلاسفة الإسلام كالكندى والفارابى مذهباً قريباً من المعتزلة ، فأنكروا تعدد الصفات ، وحاولوا التنزيه المطلق ، لكنهم لم يكونوا من المعطلة . فهم يقرون بالصفات التى يسلم بها خصومهم ، ولا يمنعون إطلاقها على الله تعالى ، ثم يؤكدون فى الوقت نفسه أن المفهوم منها واحد وهو ذاته . وبديهى أنهم حرصوا على التفرقة الفاصلة بين الله والإنسان ؛ لأن ذات الإنسان مغايرة لصفاته ، وكل صفة من هذه الصفات مباينة لغيرها ؛ فى حين أنه لا يحق لنا القول بأن الصفات مغايرة للذات بالنسبة إلى الله تعالى . فالله هو الوجود الأول وهو واجب الوجود لذاته ، أو العلة الأولى أو الحق الذى أكسب كل شىء حقيقته : أما الصفات التى ورد ذكرها فى القرآن فلا سبيل إلى إنكارها ، وإنما ينبغى أن تفهم على أنها اعتبارات ذهنية لا غنى عنها ، حتى يستطيع عقل الإنسان القاصر أن يكوّن لنفسه فكرة عن حقيقة الذات الإلهية . فى الجملة لم يكن الفلاسفة من المعطلة . وإنما آثروا أن يذهبوا فى التنزيه إلى أبعد حدوده .

* * *

د — الأشاعرة :

أما الأشعرى الذى كان من المعتزلة ثم ارتضى العودة إلى مذهب السلف ، وإن لم يلحق بهم تماماً ، فقد فرق مثل خصومه بين صفات السلب

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وصفات الإيجاب . وهو يتفق معهم بطبيعة الأمر فيما يتعلق بالصفات الأولى ، لكنه يخالفهم فى الصفات الثانية . فهذه الأخيرة زائدة على الذات : فالله عالم مريد وقادر ومتكلم ، وله كل الصفات التى ورد ذكرها فى القرآن . وهذه الصفات مغايرة للذات ، وهى مختلفة فيما بينها . وقد صرح بأنه بنى رأيه هذا على ما يعلمه من أمر الإنسان وصفاته ، أى أنه ينص على ضرورة تطبيق الاعتبارات الإنسانية على الأمور الإلهية ، بمعنى أن حكم الشاهد يجب أن يكون هو حكم الغائب أيضاً . فالله عالم بمعنى أن له علماً ، وقادر بمعنى أن له قدرة وهلم جرا . وليست هذه الصفات هى عين الذات ، بل هى زائدة عليها .

والمماثلة هنا بين الله والإنسان واضحة . فالله موصوف وله صفات . وليس من الممكن أن تكون الصفة عين الموصوف . وهذه الصفات الإلهية الذاتية أزلية . فمثلا لا يجوز أن تكون الإرادة حادثة ، كما يقول المعتزلة لأنها لو كانت حادثة لوجدنا أنفسنا أمام ثلاثة فروض أو احتمالات عقلية ، وهى أن يحدثها الله فى نفسه ، أو يحدثها فى غيره ، أو تكون مستقلة بذاتها . وجميع هذه الفروض مستحيلة ؛ إذ يترتب على الفرض الأول أن يكون الله محلا للحوادث ، ويترتب على الفرض الثانى أن يكون من تحل فيه إرادة الله مريدا بإرادة الله . أما الفرض الثالث والأخير فلا سبيل إلى قبوله أيضاً ؛ لأن الصفة ستقوم فى هذه الحال بنفسها ، وهذا معناه تعدد القدماء حقيقة .

فإذا اعترض على الأشعرى : كيف يجوز لنا أن نماثل بين الله والإنسان ، فنقول إن الصفات زائدة على الذات فى كلتا الحالتين ؟ — بدأ يجيب بأن الصفات ليست هى الذات ولا غيرها . ونعترف من جانبنا أننا لا ندرى كيف تكون الصفات « لا هى هو ولا هى غيره » على حد تعبيره . فإن العقل الإنسانى العادى ، وغير العادى أيضا ، يلمح نوعاً من التناقض البديهى

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

فى هذا التعبير . أما أنها ليست بالذات فذلك أمر واضح ، ومعناه أنها مغايرة له ، بمعنى أنها ليست عين الذات . أما أنها ليست غيره فمعناه ، فى النظرة الأولى ، أنها هى عين الذات . فهل معنى ذلك أن الأشعرى يعود مضطراً إلى التسليم بوجهة نظر المعتزلة ؟ لقد ظن أولا أنه يستطيع القضاء على هذا التناقض ؛ والاحتفاظ بوجهة نظره ، فقال إن تعدد القدماء فى ذات الله لا ينافى الوحدة التى يقررها الشرع . وهنا نراه يفهم المغايرة التى عبر عنها بكلمة « ولا هى غيره » فهماً خاصاً . لأن الغيرية أصبحت لا تدل على زيادة الصفات على الذات ، وإنما على « جواز مفارقة أحد الشيئين للآخر على وجه من الوجوه . » وليس هذا فى الحقيقة حلا للمشكلة ، وإنما هو تسليم بها ، أو محاولة للفرار منها ؛ لأن الأشعرى يفهم لفظ المغايرة على نحو لا يسوغه الاستعمال المألوف للغة . إنه يريد بعدم المغايرة أن الصفات لا تنفك عن الذات مطلقاً ! فالأشعرى يعود إذن إلى القضية الأولى ، وهى أن الصفات زائدة على الذات وقائمة بها . وليست هذه القضية بأقل تناقضاً من سابقتها . فمهما سلكتا سبيل الجدل وجدنا أن المشكلة تظل قائمة ، وهى كيف تكون الصفات زائدة على الذات وقديمة ؟ أو كيف تكون « لا هى هو ولا هى غيره » ؟ وقد عرضت هذه المشكلة عينها للماتريدى ، فحاول الفرار منها ، فلما ضيق عليه الخناق لم يجد بداً من الاعتراف بما يشبه أن يكون عجزاً عن الاهتداء إلى الحل الصحيح ، أو عوداً إلى مذهب السلف .

وإنما جاء هذا التناقض كله بسبب الرغبة فى تشبيه الله وصفاته بالإنسان وصفاته . وكان الأولى بالأشعرى ، وبمن تبع سبيله ، أن يعترف من أول الأمر أن نسبة الصفات إلى الله سبحانه ليست هى نسبة صفات الإنسان إلى صاحبها ، وأن البحث فى الصفات : أهى عين الذات أم شىء زائد عليها نوع من التعمق فى الجدل على نحو لا يجدى ؛ أى أنه كان أحرى به أن

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

يعود عوداً تاماً إلى رأى السلف ، وأن يترك الخوض فى هذه المسألة ، وأن يكتفى بالتسليم بوجود الصفات الإلهية دون البحث فى حقيقتها ؛ لأن المرء لا يستطيع أن يعبر عنها إلا بلغة إنسانية ، وهى لغة قاصرة . وإذا كان الإنسان يعجز عن معرفة حقيقة الذات الإلهية فكيف يدعى أنه يحيط علما بصفات الله ؟

هـ — الماتريدية :

والآن هل كان الماتريدى أسعد حظاً من سابقيه ؟ وهل استطاع الاهتداء إلى حل حاسم يزيل الشبهة ، ويقرب الشقة بين المعتزلة والأشاعرة ، ويعود بنا إلى النظرة الإسلامية الصادقة البريئة من أوشاب الجدل ؟ إننا نميل إلى هذا الرأى ، وإن بدا لنا فى أول الأمر أنه يجنح إلى فكرة الأشعرية مع بعض الفروق اليسيرة . ذلك أنه بدأ يقول إن المذهب الصحيح فى مسألة الصفات ينحصر فى الاعتراف بأن الله يوصف بجميع صفاته فى الأزل ، دون تفرقة بين صفات الذات كالعلم والقدرة ، وصفات الأفعال كالخلق والإحياء والرزق ؛ وبأن هذه الصفات لا يجوز القول بأنها عين الذات ولا غيرها . لكنه ما لبث أنه مال ميلا شديداً نحو الأشعرى ، فقال : إن المراد بأنها لا تغاير الذات هو أنها ملازمة لها ولا تنفك عنها . لكن لما سئل : وإذا لم تكن الصفات هى عين الذات ولا هى غيرها ، فما عسى أن تكون ؟ قال : « إنها صفات الله . لا مجاوزة عن هذا » ، أى أنه لما ضيق عليه الخناق ، ولم يعترف له بجادله بمشروعية فهم لفظ المغايرة على النحو الذى سبقه إليه الأشعرى ، لم يجد بداً من أن يسلم بقوة الاعتراض ، أو يعترف بعدم القدرة على رفع التناقض . وكان فى استطاعته أن يخطو خطوة واحدة ليلحق بالمعتزلة أو الفلاسفة ، فيقول إنه لا سبيل إلى المماثلة بين الخالق والمخلوق ، وإن الصفات هى عين الذات . ولكنه كان

يستطيع أن يخطو مثل هذه الخطوة نفسها فى اتجاه مذهب السلف ، فيعترف بأن التعمق فى بحث صفات الله يفضى إلى بدعة المعتزلة والأشاعرة ، أى إلى التساؤل عن الصفات : أهى الذات أم زائدة على الذات ؛ وبأن مذهب السلف هو المذهب السليم ؛ لأنه يقر بوجود الصفات ولا يبيح الخوض فيها على نحو يفضى إلى التشبيه الساذج ، أو الغلو فى تحديد الصفات هذا الغلو المفرط ، ولو كان عن طريق التنزيه الخالص .

وهنا نجد أن الماتريدى كان أكثر تسامحاً من الأشاعرة تجاه المعتزلة ، فإنه يرى أن إثبات الصفات لله يجب ألا يتضمن تشبيها ، وأن هؤلاء الذين أنكروا الصفات بحجة التنزيه ليسوا من المعطلة ، وهو لا يصفهم بالكفر ، وإن رأى أن الإنكار قد يفضى إلى التعطيل ، أى إلى جعل الله فكرة مجردة ، ومن ثم يكون نفى الصفات أكثر خطراً من إثباتها (١) . والحق أن تسامح الماتريدى قاده نحو فكرة جليلة سنجدها مفصلة لدى ابن رشد ، وهى ضرورة استخدام طريق التشبيه والتنزيه فى آن واحد لحل مشكلة الصفات الإلهية . فهذه الصفات معان قديمة . وليس هناك من سبيل إلى التعبير عنها إلا بالألفاظ الإنسانية . فينبغى إذن أن تستخدم هذه الألفاظ فى إثبات الصفة لله عن طريق التشبيه ، ولكن يجب بعد ذلك أن تستخدم طريق التنزيه لنفى كل مماثلة بين صفات الله وصفات الإنسان . فلا يجوز أن نتساءل إذن عن كيفية اتصافه تعالى بالعلم والقدرة ، لأن السؤال معناه هنا أننا مازلنا نصر على المماثلة بين صفات الله وصفات الإنسان . فالله موصوف بما وصف به نفسه

---

(١) ذهب فلاسفة الإسماعيلية إلى إن المعتزلة لم يذهبوا فى التنزيه إلى الحد الذى كان ينبغى أن يذهبوا إليه ، فوصفوهم بأنهم من المشبهة ، فى حين رماهم الأشعرى وابن تيمية بأنهم من المعطلة . وقد انتهى فيلسوف الإسماعيلية حميد الدين الكرمانى فى تعطيله إلى حد القول بأن الله سبحانه لا يوصف بالوجود ولا بالعدم .

من غير تشبيه ولا كيفية . والحق أنه كان ينقص الماتريدى ، حتى يحل المشكلة حلا صحيحاً تاما ، أن يقول إنه من البدعة أن نتساءل عن الصفات أهى عين الذات أم زائدة عليها ؛ إذ كيف يحق لنا أن نطبق المقولات الإنسانية على الله سبحانه ، وكيف للكائن المتناهى أن يتطاول إلى معرفة حقيقة صفات اللامتناهى ، أى كيف يستطيع المخلوق ، أو يدور بخلده أنه يستطيع الاهتداء إلى معرفة صفات الخالق فيعلمها على حقيقتها ، لكى يحدّد لنا بعد ذلك أنها زائدة على ذاته أو أنها هى عين ذاته . ، إنه لو فعل لما كان إنسانا ، أو لكان الله سبحانه إنسانا أزليا ، على حد تعبير جيد لابن رشد . فأياما سلكنا انتهينا دائماً إلى قوله تعالى : « ليس كمثله شيء » ، وإلى أن هؤلاء الذين أثاروا مشكلة الصفات إنما ابتدعوا للمسلمين مشكلة مزعومة ، فرقتهم وجعلت بعضهم يكفر بعضاً ، مع أنه كان يكفى فى حلها أن توضع وضعاً جيداً منذ أول الأمر ، فيقال هل تجوز المماثلة بين الله والإنسان ؟ فإنها لو حددت على هذا النحو لما تطلبت حلاً ، ولعلم واضعوها أنه أولى بهم أن يعترفوا بهذه الصفات ، دون أن يبحثوا فى حقيقتها ؛ لأنه ليس فى طاقة المخلوق أن يعلم ذات الخالق وصفاته على النحو الذى يعلمه من نفسه وصفاته هو .

و — ابن رشد :

من المؤكد أن ابن رشد كان أول من فطن من المتأخرين إلى عقم الجدل فى صفات الله ، فوصف البحث فيها بأنه بدعة لاتتفق مع ما جرى عليه المسلمون فى أول عهدهم . وهو أكثر وضوحا وجزما من أبى منصور الماتريدى الذى ، وإن بدت له طلائع الحل الموفق لهذه المشكلة ، إلا أنه عجز عن التحرر من النطاق الذى ضربه حوله الخلاف بين هؤلاء الذين سبقوه إلى بحث الصفات . وقد قلنا إنه لم تكن هناك سوى خطوة واحدة تفصل الماتريدى عن فكرة السلف ، لكنه لم يجتز هذه الخطوة ، كما كان ينبغى له أنه

يفعل لو سار فى طريقه حتى النهاية، ولو استنبط من قوله بأن الصفات «ليست هى هو ولا هى غيره» النتيجة المنطقية التى تترتب عليها. وهى ترك الجدل فى هذه المسألة. وإنما الذى اجتاز هذه الخطوة هو أبو الوليد بن رشد، رغم مالقى من الفقهاء والمتكلمين. فقد رماه هؤلاء بالإلحاد، إن لم يكن بالكفر، لاشىء إلا لأنهم كانوا يريدون عرضاً من الحياة الدنيا[1]..، وإلا لأنه لم يتردد فى وصفهم بالبدعة وضعف الحجة.

فنى رأى هذا الفيلسوف أن ما جاء فى القرآن الكريم من أوصاف الله لا يمكن أن يشعرنا بوجود أى نوع من التعدد فى ذاته تعالى، ولو كان هذا التعدد الذى لا ينافى الوحدانية الواجبة كما كان يقول الأشعرى. ذلك لأن الصفات على نوعين: صفات ذاتية وجودية وهى تلك التى تنفى عن الله أوجه النقص التى يمكن أن توجد فى صفات الإنسان، وصفات أفعال، وهى تلك التى تحدد الصلة بين الخالق والمخلوق. وحقيقة ما كان للمتكلمين أن يفترقوا فى هذه المسألة؛ إذ كان ينبغى لهم أن يلتزموا دائماً مبدأ التفرقة الفاصلة بين العالم الإنسانى والعالم الإلهى. لكن الأشاعرة خرجوا على هذا المبدأ علانية فقالوا بأن الصفات معنوية، أى أنها تعبر عن معانى قائمة بالذات، وغفلوا عن أن هذا القول يفضى إلى شبهة يعجز الرجل العادى عن حلها، أن أنه يقوده رأساً إلى التجسيم؛ إذ سوف تكون الذات موصوفاً له صفات، أى شبيهة بالجوهر الذى له أعراض. ونحن نعلم أن الجوهر هو الذات التى تقوم بنفسها، وأن الأعراض تقوم بغيرها، أى ليس لها وجود ذاتى، وأن ما يتركب من الجواهر والأعراض هو الجسم بالضرورة. فإذا نحن قلنا إن نسبة الصفات إلى الله هى نسبة صفات الإنسان إلى ذاته فربما أدى ذلك بالجمهور إلى أن يتخيل أن الله سبحانه

---

(١) أنظر كتابنا ابن رشد وفلسفته الدينية (محنته وأسبابها) ص ٢٣ وما بعدها.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

جسم ، أو أنه نفس كلية تحل فى الكون . وكل ذلك — كما يقول ابن رشد — بعيد عن مقصد الشرع .

كذلك لا يميل فيلسوفنا إلى رأى المعتزلة كل الميل . فإن التسوية بين الذات الإلهية وصفاتها ليس بالرأى الذى يستطيع الجمهور قبوله ؛ لأنه ليس بديهياً ، وليس بالرأى الذى جاء به الشرع . وقد رأينا كيف اضطروا إلى إثبات صفتى العلم والقدرة ، وكيف تقود هذه التسوية إلى القول بأن العلم هو القدرة ما دام كل منهما عين الذات . فالتصريح بهذا الرأى ، الذى قد يكون أبعد فى التنزيه من رأى خصومهم ، لا يقنع العامة بل هو بعيد عن أفهامها « والتصريح به بدعة ، وهو أن يضلل الجمهور أحرى منه أن يرشدهم . »

ويمكننا إجمال الخلاف فى مسألة الصفات فنقول إن هناك ثلاثة مذاهب : فالأول هو رأى المعتزلة ، ويتلخص فى نفى التعدد أيا كان نوعه ؛ لأن الصفات هى عين الذات ولا كثرة هناك ؛ ولا يجوز بحال ما أن يتعدد القدماء فى الذات الواحدة . ثم يأتى بعد ذلك مذهب هؤلاء الذين يرون أن الصفات زائدة على الذات . ويتفرع هذا المذهب إلى فرعين أحدهما رأى النصارى الذين يقولون بتعدد القدماء واستقلال كل منها بنفسه ؛ وثانيهما هو رأى الأشاعرة الذين يقررون أن الصفات ، وإن كانت قديمة ، فإنها قائمة بذاته تعالى[1] . وإذا نحن قارنا بين هذه المذاهب جميعها وجدنا أن رأى المعتزلة أقربها إلى التوحيد والتنزيه ، ونفى المماثلة بين العبد والرب ، وإن أخذ عليه أنه يعالج مسألة يعجز العقل الإنسانى عن سبر

(١) قال ابن رشد : « فهنا ثلاثة مذاهب : مذهب من رأى أنها نفس الذات ولا كثرة هنالك ، ومذهب من رأى الكثرة وهؤلاء قسمان : منهم من جعل الكثرة قائمة بذاتها ، ومنهم من جعلها كثرة قائمة بغيرها وهذا كله بعيد عن مقصد الشرع . » انظر آخر الفصل الثالث من كتاب مناهج الأدلة .

غورها وتكوين فكرة مطابقة عنها . فمن هذه الجهة فقط كان رأيهم بعيداً عن مقصد الشارع ومخالفاً لما جاء به الكتاب العزيز . والرأى الحق فى ذلك هو الاعتراف بوجود الصفات دون تفصيل الأمر فيها .

فليس من شأن العامة ولا المتكلمين إذن أن أن يشغلوا أنفسهم بما لا طاقة لهم به ، وينبغى لهم أن يعترفوا بتعدد الصفات ، وأن يدعوا لرجال البرهان والفلسفة أن يقرروا هذه الحقيقة الكبرى وهى : أن الصفات لا يكن إلا أن تبدو متعددة من وجهة النظر الإنسانية ، أما فى حقيقة أمرها فهى فوق مستوى عقولنا جميعاً وهذه حقيقة يرى ابن رشد أنه من الواجب ألا يصرح بها للجمهور ، لا لأنها خاطئة ، ولكن لأنهم يعجزون عن فهمها . وهذا هو السبب فى أن القرآن يعدد الصفات ، لأنه يتجه إلى الناس على الحقيقة وهم الجمهور(١) .

٥ — صفات الافعال

ومن المسائل التى اختلف فيها المتكلمون مسألة صفات الأفعال كالرأفة والرحمة والخلق والرزق . وتلك بدعة جديدة لأن السلف كانوا لا يفرقون بين صفات الذات وصفات الأفعال . كذلك لم يتفق المتكلمون على تحديد هذه الصفات الأخيرة . فالمعتزلة لا يعترفون من صفات الذات إلا بالعلم والقدرة ، وهما اللتان لا يجوز وصف الله بضدهما ، بينما يرون أن كل صفة يمكن أن يجرى عليها النفى والإثبات تعد من صفات الأفعال . ولذا قالوا بأن الخلق والرزق والكلام والإرادة كلها صفات أفعال ، وهى حادثة

---

(١) يقول ابن رشد فى كتابه تهافت التهافت ط بيروت ص ٣٥٤ « قول من قال إن علم الله وصفاته لا تكيف ولا تقاس بصفات المخلوقين حتى يقال إنها الذات أو زائدة عن الذات هو قول المحققين من الفلاسفة والمحققين من غيرهم من أهل العلم ، والله الموافق الهادى . »

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

عندهم . أما الأشاعرة فيذهبون إلى أن صفات الأفعال هى التى لا يلزم من نفيها نقيضها كالإحياء والخلق والرزق ، وهى حادثة عندهم أيضاً [١] . فهم يخالفون المعتزلة إذن فى صفتى الكلام والإرادة ؛ لأنهما من صفات الذات ؛ ولأنهما قديمتان فى رأيهم . وهذا هو منشأ الخلاف بينهم فى مسألة القرآن أهو قديم أم حادث ، كما سنعرض لذلك بعد قليل . أما الماتريدى فرغب عن رأى هاتين الطائفتين ، وقال بأن صفات الأفعال قديمة كصفات الذات سواء بسواء . هذا إلى أنه يسوى بين صفات الأفعال كلها ، ويجمعها فى صفة واحدة هى صفة التكوين . وهذا يشبه إلى حد ما مافعله المعتزلة من التسوية بين العلم والقدرة وذاته تعالى .

ويمكن تفسير هذه البدعة بأن الأشاعرة والمعتزلة ربما قالوا إن هذه الصفات تتعلق بالأشياء الحادثة ، فلو كانت صفات الأفعال قديمة لوجب أن توجد الأشياء منذ الأزل ، وهذا معناه التسليم بقدم العالم . ومما يرجح تفسيرنا هذا أن الماتريدى فطن إلى اعتراض الأشاعرة ، فقال إن صفة التكوين قديمة ، وما يترتب عليها حادث . وليس فى ذلك ما يشعرنا بالتناقض ؛ لأن علم الله وقدرته وإرادته تتعلق بالحوادث ، فكان ينبغى أن يقال فى هذه الصفات إنها حادثة [٢] .

على أنه يمكن الكشف عن الدافع الحقيق الذى حفز الأشاعرة والمعتزلة إلى القول بحدوث صفات الأفعال ، وهو أنهم وقعوا فى التشبيه بين أفعال الله وأفعال العبد ، فخيل إليهم أن الأفعال الأولى تخضع للشروط التى تتطلبها الأفعال الثانية ، وأهم هذه الشروط — كما نعلم — فكرة الزمن . فالإنسان لا يفعل إلا فى زمن . لكن الذى يصدق على فعل الإنسان

---

(١) شرح الفقه الأكبر للماتريدى طبعة حيدر آباد ص ٢١ .

(٢) كتاب التوحيد للماتريدى ، ورقة رقم ١٢ — ٢٣

لا يصدق بالضرورة على فعل الخالق ؛ لأن الزمن فكرة إنسانية ، وفيه يفرق المرء بين الماضى والحاضر والمستقبل ؛ بينما تستوى هذه الأزمان كلها بالنسبة إليه تعالى . وكيف يعقل أن نخضع الله سبحانه لفكرة الزمن إذا كان الزمن مقياساً لحركة الأجسام ، والله ليس بجسم ، ولا تجرى عليه أحكام الأجسام ؟ فأفعال الله قديمة فى حد ذاتها ، ولكنها تبدو لنا حادثة لأننا لا نتصور تحقق الأفعال إلا فى زمن محدد .

فالمشكلة هنا أيضاً ليست جوهرية ، والخلاف بين هذه المدارس الكلامية يرجع ، فى الحق ، إلى مقدار احترام كل منها لمبدأ التنزيه الذى قرره القرآن الكريم ، عندما نفى المماثلة بين صفات الله وأفعاله ، وصفات العبد وأفعاله ، ثم برهن على ذلك بقوله « أفمن يخلق كمن لا يخلق . » ومن المؤكد أن الماتريدى كان أقرب إلى مذهب السلف من الأشاعرة والمعتزلة فى هذه النقطة ؛ لأنه لم يفرق بين صفات الأفعال وصفات الذات باعتبار الحدوث والقدم ، ولأنه بيّن أن الصلة بين الله والعالم لا تتضمن فكرة الزمن من جانبه تعالى ، حتى يقال إن بعض أفعاله حادث .

٦ — العلم

١ — المعتزلة :

لم ينكر المعتزلة هذه الصفة . لكنهم سووا بينها وبين الذات كما نعلم . فقال العلاف إن الله عالم بعلم هو ذاته . ومعنى إثبات العلم لله هو إنكار ضده عنه . ومعنى هذا أنه صفة سلبية تنفى الجهل عنه تعالى . ثم جاء النظام فنص على أن هذه الصفة صفة سلبية ، وأن جميع الموجودات معلومة لله ، أى تنكشف لعلمه الذى ليس زائداً على ذاته ، وهى صفة قديمة أيضاً ، فلا يطرأ عليها التغير ؛ إذ لو تغيرت لكان معنى هذا أن الله محل للحوادث ،

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وما لا ينفك عن الحوادث حادث أيضاً . وهنا تعرض المشكلة الآتية وهى : إذا كانت الأشياء التى ينصب عليها هذا العلم تتغير دون انقطاع ، كما يشهد بذلك الحس ، فكيف لا يكون العلم متغيراً تبعاً لذلك ؟ لقد أجاب المعتزلة عن هذا الاعتراض بقولهم إن التغير صادق بالنسبة إلى علم الإنسان؛ لأن هذا العلم ينبع من حواسه ، وهذه تتوقف على الأشياء المتغيرة . أما الله فإنه يعلم بالشىء قبل أن يكون على أنه سيكون ، ويعلم بالشئ إذا كان على أنه كان ، وبالشىء إذا عدم على أنه عدم . فتغير الأزمان يؤدى إلى تغير علم الإنسان ؛ فى حين أن فكرة الزمن لا تنطبق على العلم الإلهى ؛ لأن جميع الأزمان سواء بالنسبة إليه . فكل شىء معلوم له منذ الأزل إلى الأبد ، دون أن يكون حدوث الأشياء وتغيرها سبباً فى تغيره أو حدوثه . فواضح إذن أن المعتزلة يفرقون تفرقة حاسمة بين علم الإنسان وعلم الله باعتبار الزمن . لكن كان ينقصهم أيضاً أن يبرزوا فكرة أخرى ، وهى أن علم الله لا يمكن أن يشبه علم الإنسان ، لأن العلم الأول سبب فى وجود الأشياء ، والثانى مسبب عنها ، فوجه المقارنة بين العلمين معدوم[1] .

ب — الأشاعرة :

بدأ الأشعرى بأن قال إنه لاسبيل إلى الإحاطة بمعرفة العلم الإلهى ؛ إذ يقول الله فى كتابه العزيز « ولا يحيطون بشىء من علمه » ، ثم بين لنا أن الجهمية تنفى العلم ، وأنها كانت تود أن لو قالت أيضاً إن الله غير عالم ، فلم يمنعها من ذلك إلا الخوف من السيف . ومع أن المعتزلة لا ينفون العلم ، كما يعترف بذلك الماتريدى نفسه على ماسنرى بعد قليل ، فإن الأشعرى يؤكد لنا أن المعتزلة أخذوا رأيهم من الزنادقة ، وأنهم لم يصرحوا

(١) عالجنا هذه المسألة بالتفصيل فى كتاب نظرية ابن رشد فى المعرفة ، القسم الثانى ، وهو خاص بالعلم الإلهى. نشر الانجلو المصرية سنة ١٩٦٤ .

به ، ولكنهم عبروا عن معناه . فمثلا يقول العلاف إن علم الله هو الله . فلما طلب إليه أن يدعو فيقول : يا علم الله اغفر لى ، أبى ذلك . ولذلك يصفه الأشعرى بأنه خارج عن جماعة المسلمين .

أما نقده للمعتزلة فى هذه المسألة فيتلخص فى أن علم الله لو كان ذاته لأصبح العلم عالماً والعالم علماً ، أو لأصبحت الصفة ذاتاً والذات صفة . ومن ثم يجب أن يكون العلم فى رأيه صفة زائدة على الذات . ومن الواضح أنه يماثل هنا مماثلة تامة بين علم الإنسان وعلم الله . كذلك يحتج عليهم فيقول : كيف يثبتون لله كلاما وينفون عنه العلم ، مع أن الكلام أخص من العلم ؟ ولماذا يعتمد المعتزلة على قوله تعالى : « إنه بكل شىء عليم » ، ولا يعتمدون على قوله : « أنزله بعلمه » وقوله : « وما تحمل من أنثى ولا تضع إلا بعلمه »؟ وتشبه هذه الحجة سابقتها تماماً فى أنها لا تنقض شيئا ؛ لأن المعتزلة لا ينفون صفة العلم ، وإنما ينكرون أن تكون صفة زائدة على الذات . ثم نراه يسألهم فيقول : إنكم تعترفون بأنه عالم ، والعالم مشتق من العلم ، فالعالم معناه إذن أنه ذو علم ؛ ثم لماذا تنفون عنه العلم ولا تنفون أسماءه التى وردت فى القرآن؟ ثم إذا كان الله يفرق بين أوليائه وأعدائه ، أفليس معنى هذه التفرقة أنه متصف بالعلم ؟ وإذا كنتم تثبتون العلم للإنسان فلماذا تنفونه عن الله ؟ أليس العلم شرفا للإنسان والجهل نقصا فيه ، فكيف لا يكون الأمر كذلك فى حقه تعالى ؟ وأخيراً كيف يمكن أن يوجد النظام والإتقان فى الكون إذا لم يكن الله عالما ؟

وبديهى أن هذه الأدلة الأخيرة كلها ليست فاصلة ؛ بل تدل بالأحرى على أن الخلاف بين الأشعرى والمعتزلة خلاف لفظى ؛ لأن هؤلاء ليسوا ، كما قلنا أكثر من مرة ، من المعطلة ؛ إذ هم لا ينكرون صفة العلم أساساً ، وإنما يتحرجون من القول بأنها تشبه صفة العلم عند الإنسان . هذا إلى

أنهم هم الذين يقولون بالعناية الإلهية وبالعدل الإلهى ، وكلاهما لا يكون إلا لمن يوصف بالعلم . وكيف يمكن أن يحتج عليهم بوجود النظام والاتقان فى العالم ، وهم أكثر إثباتا له من الأشاعرة أنفسهم ؟ .

حـ — الماتريدى :

استدل الماتريدى على وجود صفة العلم لله بآيات من القرآن الكريم ، ثم برهن عليها بدليل عقلى هو ماتراه فى الكون من علامات الحكمة والإتقان والعناية .وهو على وفاق مع المعتزلة والأشاعرة فى أن العلم صفة قديمة ، ولا يحصل بأداة ولا يترتب على تفكير ونظر ؛وفى أنه من صفات الكمال لأنه ينفى الجهل ؛ وفى أن الله يعلم نفسه ويحيط بكل شىء غيره . غير أنه تبع الأشعرى فى نقد المعتزلة ، فاتهمهم بأنهم ينكرون أن العلم صفة ذاتية . ومع هذا نرى أنه كان أقل قسوة من الأشعرى مع خصومه . فهو لا يكفرهم ولا يتهمهم بالتعطيل ، بل ينسب إليهم الخطأ والزلل . أما حجته عليهم فتنحصر فى أنهم لا يماثلون بين الله والانسان ، أى أنهم لا يقيسون الغائب على الشاهد ، ولو أنهم فعلوا لعلموا أنه لا يجوز مطلقاً أن توجد ذات دون صفات زائدة عليها . وتلك فى الحق حجة غير حاسمة ؛ إذ للمعتزلة أن يعتمدوا على قوله تعالى : « ليس كمثله شىء » . وما كان ينبغى لخصومهم أن يصفوهم بالكفر أو الزيغ لهذا التنزيه .

د — ابن رشد :

يشبه ابن رشد الماتريدى، والأشعرى أيضاً ،فى إثبات صفة العلم،فإن دقة صنع العالم ،وما ينطوى عليه من حكمة بالغة ، وعناية تفجأ الحس والعقل معاً، دليل على وجود إله حكيم عالم ؛ إذ ليس من الممكن عقلا أن يتحقق هذا

الاتساق والنظام فى الكون عن طريق الارتجال أو بفعل الطبيعة الجامدة .
ومن المسلم به أن الطبيعة تحتوى على غايات محددة ، وهذه الغايات لا يمكن أن تتحقق إلا بوسائل تناسبها وتطابقها. ولا بد من معرفة الخالق بهذه الوسائل .
وإذن فمن الضرورى أن يكون صانع العالم ومدبره حكيما يحيط علمه بكل شىء . وقد جاء القرآن يؤكد وجود هذه الصفة لله تعالى . فمن ذلك قوله : « وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو ، ويعلم ما فى البر والبحر ، وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة فى ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا فى كتاب مبين » وقوله : « وما يعزب عن ربك مثقال ذرة فى الأرض ولا فى السماء ، ولا أصغر من ذلك ولا أكبر إلا فى كتاب مبين » وقوله : « ألم تر أن الله يعلم ما فى السموات وما فى الأرض ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ولا خمسة إلا هو سادسهم ولا أدنى من ذلك ولا أكثر إلا هو معهم أينما كانوا . »

والعلم صفة قديمة ، كما اتفق على ذلك المتكلمون جميعاً . لكن يجب عدم التعمق فى بحث معنى القدم . ومن البدعة أن يشغل الناس أنفسهم بمعرفة : إذا كان الله يعلم الأشياء بعلم حادث أو بعلم قديم . لقد ذهب الأشاعرة وغيرهم إلى أن علم الله للحادث وقت حدوثه ووقت عدمه علم واحد. وهذا أمر يبدو منافياً للعقل فى نظر الرجل العادى . والسبب فى ذلك أن هؤلاء المتكلمين يقارنون بين علم الله وعلم الإنسان ، ويعتقدون أن العلم يجب أن يكون مترتباً على الأشياء المعلومة فى كلتا الحالتين ، مع أن علم الله شامل للأشياء جميعها ، وعلم الإنسان ينمو شيئا فشيئا ، ويخرج من القوة إلى الفعل . فهو علم نسبى : يبدأ بالإحساسات ، ثم ينتقل إلى التصور والخيال ، ثم يجرد المعانى الكلية ، ويستخدمها فى استنباط معلومات جديدة . فهو إذن علم ناقص . أما علم الله فيجب أن يكون مجرداً من كل نقص . ولا يتحقق ذلك إذا كان مترتباً على الأشياء ، أو كان ينتقل من القوة إلى الفعل ، كما

هى الحال فى علم الإنسان . وهذا هو السبب فى أن الشرع ينص على أن الله يحيط بكل شىء علما ، دون تفصيل القول بأن العلم حادث أو قديم . فيكفى إذن أن نعترف بأن الله عالم بما يكون على أنه سيكون ، وبما كان على أنه كان ، وبما تلف على أنه تلف وقت تلفه[1] .

فمن البدعة إذن ما يصرح به الأشاعرة من أن الله يعلم الأشياء الحادثة بعلم قديم ؛ لأنهم يقولون أيضاً إن مالا ينفك عن الحوادث حادث . فإذا جمع من لا علم له بجدلهم بين هذين القولين ، فربما ظن أن هناك تناقضاً بينهما ، مما يؤدى إلى حيرته وريبته . وكان من الممكن أن يقضى الأشاعرة على هذه الشبهة لو أنهم فطنوا إلى أن علم الله لا يخضع لمعايير الزمن ، وأن فكرة تقسيم الزمن إلى ماض وحاضر ومستقبل تناسب العلم الإنسانى الناقص ، لا العلم الإلهى الكامل .

ومن البدعة أيضاً ماذهب إليه فلاسفة الإسلام ، كالفارابى وابن سينا ، عندما قالوا إن علم الله كلى لا جزئى ، أى أنه يدرك نفسه ، فيؤدى ذلك إلى نشأة الكائنات عنه بطريق الفيض ؛ أو بأن الله يعلم الأشياء الجزئية بعلم كلى ، أى عن طريق معرفة قوانينها العامة . دون أن ينصب هذا العلم على كل حادثة جزئية فى حد ذاتها . ولقد كفر الغزالى ابن سينا والفارابى بسبب هذه النظرية الغريبة عن روح الإسلام . أما ابن رشد فيرى أنها بدعة ما كانا أغنانا عنها . وإنما أخطأ الفلاسفة هنا لأنهم قارنوا بين العلم الإنسانى والعلم الإلهى ، وأرادوا أن يطبقوا خصائص العلم الأول على العلم الثانى .

وإذا لم يكن بد من إعطاء رأى فى مسألة العلم الإلهى : أهو كلى أم جزئى

---

(١) انظر آراء ابن رشد فى العلم الإلهى فى القسم الثانى من كتاب نظرية المعرفة عند ابن رشد .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

فمن الأولى أن يقال : إن علمه خاص ، أى ينصب على كل جزئية فى هذا الكون ؛ إذ لايجوز عقلا ألا يعلم الله الأشياء التى هو سبب فى وجودها . وإذن يجب العدول عن التأويل والجدل والتقسيم والشكوك التى تثيرها آراء المتكلمين والفلاسفة ، عندما يتساءلون عن قدم العلم أو حدوثه ، وعن عمومه أو خصوصه . وخير من ذلك كله أن نقول إن الله يحيط بكل شىء علما ، وإن علمه يختلف تماماً عن علمنا ؛ لأن علمه سبب فى وجود الأشياء ؛ وعلمنا مسبب عنها .

٧ — الإرادة

١ — المعتزلة :

لقد ارتضت هذه الفرقة أن تجعل الإرادة من صفات الأفعال . ولذا نصت على حدوثها ؛ لأن أفعال الله تتصل بمخلوقاته ، وهذه حادثة . وإذن فمن الضرورى أن تكون الإرادة حادثة بحدوثها . ومعنى هذا أنهم اعتمدوا فى رأيهم هذا على مبدئهم المعروف ، وهو أن مايقارن الحوادث حادث مثلها . وهكذا لانجد لديهم تلك المشكلة التى ستعرض للأشاعرة وغيرهم ممن قالوا إن إرادة الله قديمة ، وإنها تنصب على الأمور الحادثة .

وترتبط صفة الإرادة عند المعتزلة بمسائل أخرى سنعرض لها فى موضعها بالتفصيل كأفعال العباد ، والخير والشر ، والحسن والقبيح . ووجه ارتباطها بهذه المسائل أنه لايمكن نسبة الشر أو القبيح إلى الله ؛ بل أولى أن ينسب ذلك إلى غيره ، لأن مريد الخير خيّر ، ومريد الشر شرير . فالكفر والمعصية شران ، وليس من الجائز أن يريد الله لعباده الكفر أو المعصية . ثم لو جاز ذلك ، رغم مناقضته لأبسط قواعد التنزيه ، فكيف يجوز عقاب العاصى أو الكافر ؟ وكيف يمكن أن يريد الله الكفر لعباده

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ثم يأمرهم بالإيمان ؟ فالشر إذن يقع من الإنسان والله كاره له ، وليس فى كراهيته له أدنى دليل على الضعف . فإن الله لا يرضى لعباده الكفر ، كما يقول فى كتابه العزيز . فهل إذا وقع الكفر بالفعل كان معنى ذلك أن الله أكرِه على قبوله ؟ أليس أولى بذى العقل أن يقول إن الله خلق أسباب الهداية والغواية ، فآثر فريق من الناس أن يتبع إحدى السبيلين؟

وحقيقة لو أراد الله الكفر لعباده لحق للمشركين ، كما يقول المعتزلة ، أن يحتجوا على الله بأنه أراد كفرهم : « سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ، ولا حرمنا من شىء كذلك قال الذين من قبلهم » ، وكيف لأحد أن يقول إن الله يريد الشر وهو يقول : « يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر » ؟

وسوف نعود إلى هذه المسألة فى موضعها . ولكننا نشير هنا من أول الأمر إلى أن المعتزلة ، الذين يفرقون بين عالم الغيب والشهادة فيما يتصل بمسألة الصفات حرصاً على التنزيه ؛ وجدوا فى هذا الموضع أن يقيسوا الغائب على الشاهد ؛ لأن إرادة الشر سفه فى الإنسان ، فمن باب أولى أن تكون كذلك بالنسبة إلى الله تعالى . فالقصد واحد فى كلتا الحالتين ، أى أنهم ينفون عن الله كل شبه مع الإنسان فى صفاته الناقصة ، ثم ينفون عنه أن يوصف بإرادة الشر .

ب — الأشعرية :

أما هؤلاء الذين يقيسون الغائب على الشاهد فى معظم المسائل على وجه التقريب ، فقد آثروا هنا أن يعدلوا عن منهجهم ، وأن يفرقوا تفرقة حاسمة بين الله والإنسان . وهم يريدون بذلك أن يؤكدوا الإرادة المطلقة لله . فالله فى نظرهم يريد الشر والخير والحسن والقبيح . وليس فى إرادة الشر

أو القبيح مايصح أن يوصف من أجله بالسفه ؛ بل ذلك دليل على عظمته ؛ وكيف يجيزون ، فى ظنهم ، ألا يريد الله الشر؟ إن الشر والخير يحتاج كل منهما إلى إرادة ؛ لأنها حادثان وكل حادث فهو مراد لله . وقد أرادوا أن يبرروا وجهة نظرهم ، وأن يخففوا سوء وقعها على النفس ، فقالوا إن أفعال الله التى يريدها ، سواء أكانت خيراً أم شراً ، ليست موجبة لغرض أو غاية . فكان العذر أقبح من الخطأ .

ثم استدلوا على ضرورة أن تكون إرادة الله علة فى الخير والشر ، فقالوا إنها تشبه العلم تماماً . فهى صفة ذاتية وقديمة مثله . وكما أنه إذا حدث شىء فى الكون دون علم الله كان جاهلا ؛ كذلك لو وقع شىء على غير إرادته لكان معناه أننا ننسب إليه سبحانه الغفلة والسهو ، أو الضعف والتقصير . فالله خالق كل شىء ، وهو إذن مريد لكل شىء . وليس من هدفنا أن نعرض بالنقد لرأى الأشاعرة فى هذا الموطن ؛ إذ سنعود إليه عندما نتكلم عن أفعال العباد وقدرتهم . ويكفينا أن نذكر هنا أننا لا نرى رأيهم الذى يعد مضاداً للعقل ولروح الشرع .

ولما أرادوا أن يبرهنوا على فساد رأى المعتزلة لجأوا إلى أدلة ليس لها من القوة إلا مظهرها ، وهى إن دلت على شىء فإنما تدل على أن كلا من الفريقين يتكلم لغة تختلف عن لغة الآخر . فمثلا يحتج الأشاعرة ويقولون كيف يعترف المعتزلة بعلمه تعالى ولا يعترفون بالإرادة ؟ ولا ندرى إذا كان المحتج مخلصاً فى احتجاجه ، لأننا رأينا منذ قليل أن الأشعرى يتهم خصومه بإنكار صفة العلم . فإذا نحن تجاهلنا هذا الموقف ، كما يتجاهله صاحبه ، رأينا أن هذه الحجة ساقطة لأن المعتزلة لاينكرون الإرادة ، وإنما يقولون إنها حادثة ، وإنها لاتنصب على الشر والقبح . وقد أحس الأشعرى نفسه بعدم جدوى الحديث فى هذه المسألة ، فانتقل إلى حجة أخرى تهدم السابقة

فقال : إذا اعترفتم بأن العلم قديم فلماذا تدعون أن الإرادة حادثة ؟ وفى ظننا أن المعتزلة تستطيع الرد ، دون عسر ، فتقول إنها إنما كانت كذلك لأنها صفة من صفات الأفعال ، وهذه حادثة عند الأشعرى . كذلك احتج خصومهم بأن الإرادة لو كانت حادثة فلا بد من إرادة أحدثتها ، ولا بد لهذه الإرادة الثانية من إرادة ثالثة ، وهكذا إلى غير نهاية . وربما أحس الأشعرى بضعف هذه الأدلة السابقة ، فأتبعها بدليل اعتقد أنه حاسم ، مع أن تتابع الأدلة على هذا النحو ربما كان دليلا على ضعفها ؛ لأن الحجة الحاسمة خير من ألف حجة واهية . أما هذه الحجة الأخيرة فهى أن الله إذا كان لا يريد الشر وإبليس يريده فهذا الأخير أنفذ إرادة من الله سبحانه. على أننا سنرى فيما بعد كيف ينقض ابن رشد مثل هذا الدليل ، فيقول إن الله يخلق الشر القليل بجانب الخير الكثير ، وهو يريد الخير بأسباب الشر. فلا مجال إذن للقول بأن الله يريد الشر حقيقة .

ثم أورد الأشعرى أدلة أخرى منها أن العباد إذا فعلوا مالا يرضاه الله، فأكرهوه على وجود الشر ، كان معنى ذلك أننا ننسب إليه تعالى السهو والغفلة أو الضعف والتقصير ؛ إذ سوف يفعل مالا يريد . ومن الواضح أن هذه الحجة ترتبط بفكرة أفعال العباد وقدرتهم على خلقها ، أو اكتسابها ؛ وأن المعتزلة يستطيعون الدفاع عن وجهة نظرهم ، فيقولون إن للعبد اختياراً ، وهو يخلق الشر بالقدرة التى خلقها الله له ، والتى تصلح للضدين ومن هذه الأدلة أيضاً أن المعتزلة يقولون إن الذى يريد السفه يعد سفيهاً ، مع أن ذلك القول ليس صادقاً على إطلاقه ، فإن أحدهما رفض أن يمد يده لكى يقتل أخاه ؛ بل آثر أن يكون مقتولا حتى لا يبوء بإثم أخيه . فهو يريد السفه ، لكنه لم يكن سفيهاً . ولذا متى أراد الله السفه من عباده لم يكن سفيهاً . هذا إلى أن السفه يمكن تصوره من الإنسان ولا يتصور حدوثه من الله . فالرجل الذى يترك

عبيده وإماءه يزنون ، دون أن يحول دون فسوقهم سفيه . أما الله فيترك خلقه يزنون ، ولكنه ليس سفيهاً لأن إرادته مطلقة وهو لا يخضع لشريعة. ففي الجملة يجب القول بأن الله يريد السفه وليس سفيهاً . على أننا نستطيع أن نتساءل : ولماذا يريد الله السفه ؟ ألم يكن من الخير ألا يريده ؟ وهكذا ننتهي من هذه الأدلة جميعها إلى نقطة الخلاف الجوهرية بين المعتزلة والأشعرية . فالأولون ينفون إرادة الله للشر ؛ لأنهم يهدفون إلى التنزيه الخالص ، والآخرون يؤكدون إرادة الشر ؛ لأنهم يحرصون على إثبات القدرة المطلقة التي تختار الشر أو الخير ، مع ما في ذلك من المماثلة بين إرادة الله وإرادة العبد ، على عكس ما يقول الأشاعرة من عدم جواز قياس الغائب على الشاهد هنا . وكلا المقصدين مما يمكن الدفاع عنه ، مما يوحي إلينا بأن الخلاف لا يمكن أن يكون عميقاً بين الفريقين ؛ لأن الله إذا أراد الشر ولم يكن شريراً ، وأراد السفه ولم يكن سفيهاً ، فالسبب في ذلك أنه لا يخلق الشر من أجل الشر ، ولا يريد السفه من أجل السفه ، وإنما يفعل هذا وذاك لتحقيق خير أعظم ، أو حكمة تخفى على عقولنا القاصرة . وهذا الرأي المعتدل هو الذي اهتدى إليه فيلسوف قرطبة أبو الوليد بن رشد ، عندما بيّن أن كلا من المعتزلة والأشاعرة حاموا حول المشكلة ، دون أن يجدوا لها حلاً شافياً ، وأن الله يخلق أسباب الخير ويريد بها الخير ، ويخلق أسباب الشر ويريد بها الخير . ولذا فلا مجال لوصفه بالعجز أو السفه إلى غير ذلك من الألفاظ التي لا يليق بنا استخدامها في حديثنا عن الله سبحانه. وسنعود إلى هذه المسألة عند الكلام عن مسألة الجور والعدل .

حـ — الماتريدي :

أما الماتريدي فيبدو أنه يتفق مع الأشعرية في هذه المسألة ؛ لأنه يقرر مثلهم قدرة الله المطلقة ، بمعنى أنه تعالى يريد الخير والشر على حد سواء ،

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وأن من يقول بأن الله لا يريد الشر يكون كافراً . ذلك لأن الله خالق كل الأشياء ، ومنها الشر ، وهو خالق مختار . إذن لا بد أن يكون مريداً لكل ما يقع فى خلقه . على أننا إذا فحصنا رأيه فى أفعال العباد ، وهل يعد الإنسان مجبوراً أو مختاراً ، رأينا بوضوح أنه يرتضى وجهة المعتزلة تماماً ، رغم محاولاته نقض مذهبهم . وإذا بينا أنه يسلم بقدرة العبد على فعل الخير أو الشر ، والحسن والقبيح ، أمكننا أن نقول بدورنا إنه ينقض مابنى ، ويعود إلى رأى قريب من رأى هؤلاء الذين يؤكدون أن العبد يريد الشر ، والله هو الذى يخلق أسباب الخير والشر جميعاً ، فيختار العبد أحد الضدين بدلا من الآخر .

٤ — ابن رشد :

يثبت ابن رشد صفة الإرادة لله ؛ لأنها شرط ضرورى فى وجود أفعاله التى تصـــدر عن علمه وحكمته . ومع هذا الرأى الصريح ، اتهم فيلسوفنا بأنه ينكر إرادة الله ، لا لشىء إلا لأنه يذهب إلى أن الله لا يشبه الإنسان فى الاختيار بين عدة أمور ممكنة . والحق أنه لم ينكر الإرادة الإلهية ، وإنما رفض المماثلة بينها وبين إرادة الإنسان الناقصة . فالله يخلق الشىء الذى يريده ؛ لأنه يعلم أنه أفضل الأشياء الممكنة ، وعلى هذا الأساس يمكننا أن نفهم كيف يريد الله الشر وكيف يخلقه ؛ ذلك أن صلاح العالم يتطلب — كما قلنا وكما سنقول أيضاً — نصيباً من الشر إلى جانب الخير الكثير فيه . ويتفق هذا الرأى مع رد الله على الملائكة عندما قالوا « أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء » فأجابهم « إنى أعلم غيب السموات والأرض » ، لأن جانب الخير فى خلق الإنسان أعظم من جانب الشر فيه بكثير .

وصفة الإرادة قديمة . لكن ينبغى عدم الخوض فى هذا الأمر ، أو التصريح به للجمهور ؛ إذ يفضى ذلك إلى إثارة الريب والشك ، مثل

ما انتهى إليه الأشعرية من أن الله يريد الأشياء الحادثة بإرادة قديمة . فهذا أمر لا يعقله العلماء ، ولا يقتنع به الجمهور . أما أن العلماء لا يعقلونه فدليله أنهم اختلفوا بالفعل فى حدوث الإرادة أو قدمها . وأما عدم اقتناع الجمهور فذلك لأنه ربما تساءل : وما السبب فى أن الإرادة القديمة تتحقق فى وقت دون آخر ؟ أليس من الممكن أن يكون ذلك راجعاً إلى وجود عزم على الإيجاد لم يكن موجوداً من قبل . [1] فالأجدر بنا أن ننصرف عن بدعة المعتزلة الذين ظنوا أن إرادة الله حادثة ؛ لأنهم قاسوا الغائب على الشاهد ، وعن بدعة الأشاعرة الذين صرحوا بحقيقة رأى الشرع لحكمة ألا يصرح بها . والخير كل الخير أن نتبع ما جاء به القرآن الكريم ، وما ارتضاه السلف ، دون التعمق فى البحث والتطرق إلى الجدل فى أمور لا يهتدى إليها عقل الإنسان القاصر ، لعجزه عن معرفة صفات الله على حقيقتها . ومع هذا فإن ابن رشد لا يتطلب من العقل أن يسلم بأمور مستحيلة أو بأسرار تناقض ما يقرره العقل ؛ وإنما يريد له أن يقول ، فى كل يسر ، إن الله يريد الشىء وقت كونه ، ولا يريده فى وقت عدمه .

٨ — مشكلة خلق القرآن

كانت محنة خلق القرآن فى عهد المأمون والمعتصم من أكبر المحن التى نزلت بالمسلمين من جراء جدلهم فى العقائد الدينية . وقد انقلب المعتزلة الذين كانوا ينادون بحرية التفكير إلى جماعة من المتعصبين لآرائهم إلى حد إكراه الناس على الإيمان بها ، عملا بأحد مبادئهم ، وهو القول بالمعروف والنهى عن المنكر ! وساعدهم على فرض آرائهم بالعسف والقهر أن ارتضى المأمون مذهبهم . وكان انضمام رجال الملك إليهم كافياً فى بعث روح المقاومة

---

(١) انظر صفحة ١٣ وما بعدها .

لدى الشعب والغوغاء ، وبعض أهل الفقه أو النظر والجدل ، وأصبح القول بقدم القرآن ، حتى لدى من لا يؤمنون به حقيقة ، ذريعة إلى الظهور بمظهر الأبطال أو الشهداء .(١)

١ — المعتزلة :

نظر المعتزلة إلى القرآن نظرتهم إلى الكلام الذى يتألف من حروف وأصوات ، أى أنهم قاسوه على الكلام بمعناه المتداول . فهم يريدون به فعل المتكلم الذى يعبر به عن المعانى التى تدور بنفسه ، لكى يعلمها المخاطب . وإذا كان القرآن يتألف من كلمات ، وكانت هذه حادثة ، فلا بد أن يكون حادثاً . وليس القرآن قديماً لأنه ليس صفة من صفات الله ؛ بل هو فعل من أفعاله . والله يخلق الكلام فى اللوح المحفوظ أو فى جبريل أو فى الرسل . وقد استدلوا لرأيهم بأدلة شرعية وعقلية . أما هؤلاء الذين يقولون بأن القرآن كلام الله وإنه صفة قديمة ، فيصفهم المعتزلة بأنهم أهل جهالة وعمى ، وأنهم بعيدون عن الدين الحقيق وعن التوحيد بصفة خاصة ؛ إذ ينتهون ضرورة إلى القول بتعدد الصفات القديمة . وإنما وصفوهم بضعف الرأى ونقص العقل ؛ لأنهم يسوون بين الله سبحانه وبين ماجاء فى القرآن ، مع أن آيات القرآن نفسها تشهد بأنه مخلوق لله ، فالله جعل القرآن شفاء للصدور ، ورحمة للمؤمنين . وقد وصف كتابه فقال : « الر كتاب أحكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير » . وهذا دليل على أنه يحتوى على أجزاء متعاقبة ، وما كان هذا شأنه فهو حادث . كذلك قال : « إنا جعلناه قرآناً عربياً » وكل ماجعله الله فقد خلقه . وقال عز وجل : « إنا أنزلناه قرآنا عربياً » والنزول لا يكون إلا فى أوقات محدودة ، وكل ما اقترن

(١) أرجع فى هذه المسألة بالتفصيل إلى كتاب — ضحى الإسلام — الجزء الثالث للمرحوم الأستاذ أحمد أمين ص ١٦١ — ٢٠٧ .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

بالزمان فهو حادث ومخلوق . وقال : « وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله . » وكل مسموع لا بد أن يكون حادثاً ؛ لأنه حروف وأصوات . وقال أيضاً : «ماننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها .» فلو كان الكلام قديماً فكيف يجوز نسخ بعض آياته والإتيان بما هو خير منها . كذلك يقص الله فى كتابه أنباء أمم خلت ، وهذا دليل على أنه حادث ؛ لأنه يتصل بحوادث تاريخية. وأخيراً احتجوا بأن القرآن الكريم يحتوى على أوامر ونواهى ووعد ووعيد . وهذه أمور مختلفة ومتضادة . فكيف يقال إن هذه الأشياء صفة من صفات الذات وقديمة مثلها ؟

تلك هى الأدلة السمعية ، أما شواهد العقل فليست أقل من ذلك إقناعا لديهم . فمن ذلك أن القرآن يحتوى على أوامر . فلو كانت هذه الأوامر قديمة لما صح أن تكون ذات قيمة ، لأنها لا تستحق الوصف بأنها كذلك إلا إذا وجد المأمور بها . وهناك دليل عقلى آخر ، وهو أن الكلام لو كان صفة ذاتية أو معنوية لوجب أن تتحد طبيعة الوحى لدى جميع الرسل . لكننا نعلم يقيناً أن الوحى الخاص بكل رسول يرتبط ببعض الحوادث التى احتلت نطاقاً معينا من الزمن . فكلام الله لموسى غيره لعيسى ، وكلامه لهما غيره للرسول عليه السلام . وإذن كيف يعقل أن يكون الكلام صفة ذاتية وقديمة ،مع حدوث الوحى واختلافه باختلاف الرسل ؟ وأخيراً فإن القرآن، بالمعنى المتداول الذى لايختلف فيه المسلمون ، هو ذلك الكلام الذى نسمعه ونقرؤه ، والذى نعلم أنه يتكون من سور وآيات محدودة . وهذا الكلام المسموع المقروء يتكون ، بداهة ، من حروف وآيات ، وهو شىء آخر غير كلام الله الذى يقال إنه صفة من صفاته ، فالقرآن إذن يشبه الكتب الموحى بها كالتوراة والإنجيل ، وهذه كتب منزلة ، وهى مخلوقة يوحى بها الله إلى من اصطفاه من خلقه . وتختلف طرق الوحى أو الكلام . فقد

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

يكون ذلك عن طريق الإلهام ، كما أوحى الله إلى أم موسى أن تلقيه فى اليم ، وقد يكون من وراء حجاب ، بأن يخلق الألفاظ فى نفس النبى ، كما كلم الله موسى تكليما . وقد يكون بأن يرسل رسولا بكلامه ، وهو جبريل الذى قال لمحمد عليه السلام : « إقرأ باسم ربك الذى خلق . » فلا مفر إذن من الاعتراف بأن القرآن كلام الله وأنه مخلوق ، وبأن الحروف التى نكتبه بها فى مصاحفنا مخلوقة أيضاً .

وفى رأينا أن المعتزلة لم يجانبوا الحق عندما أوجبوا عدم الخلط بين القرآن وبين صفة الكلام النفسى . ومما يشهد لهم أن الله يقول : « قل لوكان البحر مداداً لكلمات ربى لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربى ولو جئنا بمثله مددا » ؛ إذ ليس المقصود بالكلمات هنا ألفاظ القرآن ، وإلا لما احتاجت إلى كل هذا المداد ! وإنما الذى يوجبه العقل أن تفهم كلماته هنا على أنها صنوف مشيئته وإرادته .

ب — ابن حنبل :

كان الإمام أحمد بن حنبل إمام القائلين بقدم القرآن . وقد عذب وامتحن ، وأوذى وجلد ، فلم يرجع عن رأيه الذى تبعه فيه جمهور المسلمين . فالقرآن المسموع المقروء والمكون من ألفاظ وحروف قديم وهو كلام الله . أما أنه قديم فذلك مالا سبيل إلى البرهنة عليه بأدلة سمعية أو عقلية . فلما قيل لهم إن القرآن نفسه يحتوى على دليل حدوثه ، لقوله تعالى : « إنا جعلناه قرآنا عربياً » ، لم يجدوا سبيلا إلى الفرار من الاعتراف بخلقه سوى أن قالوا إنه مجعول ، بدلا من أن يكون مخلوقاً . فهم يعترفون بالمقدمات لكنهم ينكرون النتائج . ويصف الأستاذ أحمد أمين مسلك هؤلاء وصفاً طريفاً فيقول : « وأعتقد أن عقلية هؤلاء عقلية عوام ، يريدون أن يتظاهروا بالبطولة أمامهم ، وهم على خلاف ذلك أمام أنفسهم ..

ولكنهم كما رأيت لا يريدون أن يقروا ، ولا يريدون أن ينكروا . ، وما كان أولاهم بأن يسلكوا مسلكا آخر أدعى إلى الاحترام والتقدير ، وأن يقولوا كالسلف : إن الحديث فى خلق القرآن أو قدمه بدعة ، وإنه يكفى أن نعترف بأنه كلام الله الذى تحدى به العرب ، بأن يأتوا بسورة من مثله .

حـ — الأشعرى :

يرى بعض من أرخوا لمشكلة خلق القرآن أن الأشعرى كان يفرق بين نوعين من الكلام : أحدهما نفسى ، وهو فى رأيه صفة ذاتية قديمة ، والثانى مكون من الكلمات والحروف ، وهو حادث ومخلوق . ومن ثم يكون على وفاق مع المعتزلة فيما يمس هذا الكلام الأخير . ومن هؤلاء الذين يرون هذا الرأى الشهرستانى والأستاذ أحمد أمين وغيرهما . لكننا وجدنا أن الأشعرى كان أقرب إلى ابن حنبل ؛ لأنه ينص صراحة على أن كلام الله غير مخلوق ، وهو يريد بذلك القرآن لفظه ومعناه ، لأنه يقول : « ولا يجوز أن يقال إن شيئاً من القرآن مخلوق ؛ لأن القرآن بكماله غير مخلوق . »[1]

كذلك نص على أن كلام الله هو القرآن المكتوب فى المصاحف والمحفوظ فى الصدور والذى تتلوه الألسنة . وقد أراد بذلك أن يقطع السبيل على هؤلاء الذين يقولون بأن لفظ القرآن مخلوق . ولذا كان يرى أنه لا يجوز لأحد أن يصف القرآن بأنه ملفوظ باللسان ، وحجته فى هذا الخظر أن العرب تستخدم هذه الكلمة للدلالة على طرح الشئ ، فيقال مثلا لفظت اللقمة أى رميتها . فهؤلاء الذين يقولون إن القرآن يلفظ به إنما

---

(١) كتاب الإبانة . طبعة حيدر آباد . ص ٤١ .

يريدون إثبات حدوثه وتزييف بدعتهم . ثم لا يتردد الأشعرى ، بعد هذه الحجة التى تدعو إلى الإشفاق ، أن يصف خصومه بأنهم يدلسون كفرهم . ولا ندرى لماذا اتجه الأشعرى هذا الاتجاه ، ولماذا فسر كلمة ملفوظ هذا التفسير المفتعل ، وكان فى استطاعته أن يفسرها تفسيراً طبيعيا ، فيقول إنه يلفظ بالقرآن بمعنى أنه ينطق به . لكن ما كان ليفعل لأنه يحاول جهده ألا يعترف بخلق القرآن . ومما يؤكد لنا صدق وجهة نظرنا ، من أن الأشعرى جزم بقدم القرآن ، أن الماتريدى يذكر فى أحد كتبه ، ونعنى به كتاب شرح الفقه الأكبر لأبى حنيفة ، أن الأشعرية ترى أن « مافى المصحف ليس بكلام الله تعالى ، وإنما هو عبارة عن كلام الله تعالى حكاية عنه . » ومعنى هذا أنهم إذا لم يجدوا حجة على قدم ألفاظ القرآن لم يترددوا فى التحايل على هذا النحو الذى لا نعتقد أن جمهور المسلمين يرتضيه أو يستحسنه .

وقد استدل أبو الحسن الأشعرى على قدم القرآن بكثير من الآيات ، كقوله تعالى : « ومن آياته أن تقوم السماء والأرض بأمره » ، وقوله : « ألا له الخلق والأمر » . وقوله : « لله الأمر من قبل ومن بعد » ، أى من قبل الخلق ومن بعده . وكان من الضرورى أن يلجأ الأشعرى إلى تأويل هذه الآيات حتى نهتدى إلى معرفة مناسبة الاستشهاد بها ؛ لأننا نعترف ، دون تواضع كاذب ، أننا لم نفهم وجه دلالتها للنظرة الأولى ، وبدا لنا أنها بعيدة عما نحن فيه ، وأنها أبعد عن أن تكون فى وضوح الآيات التى استدل بها المعتزلة على خلق القرآن . فماذا يقول الأشعرى ؟ ، إنه يرى أن المراد بالأمر هنا هو كلام الله تعالى . ولا ندرى حقيقة لماذا اختار الكلام بدلا من الإرادة أو من إحدى الصفات الأخرى ؟ لكن هكذا أراد هو فلنحاول فهم وجهة نظره ما استطعنا : إن هذه الآيات تفرق بين الخلق والأمر ، ومعنى ذلك أن أمر الله ، أى كلامه ، غير مخلوق . كذلك استدل

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

بآية أخرى وهى قوله تعالى : « إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون . » فلو كان القرآن مخلوقاً لوجب أن يخلق بكلمة كن ، وهذه الكلمة قول يحتاج إلى خلق ، وهكذا إلى مالا نهاية له . وإذن فلا مفر من التسليم بقدم القرآن .

وإلى جانب مثل هذه الأدلة التى لا تطمئن لها النفس ، لظهور طابع التكلف فيها ، ووضوح التعسف فى الربط بين مقدماتها ، نجد أن الأشعرى يحس الحاجة إلى أدلة أكثر إقناعا كقوله تعالى : « قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربى لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربى » ، مع أن هذا الدليل ليس أكثر إقناعا من سابقيه ، إذ ليس هناك ما يوجب ، كما قلنا ، أن تكون هذه الكلمات هى القرآن . ومن أدلته أيضاً أنه لو كان كلام الله مخلوقاً لكان الله غير متكلم ولا قائل ، ويترتب على ذلك أنه يوصف بما يوصف به البشر من الخرس والعى والعجز ، وهذا دليل النقص . والنقص ينافى فكرة الألوهية . وبديهى أن فكرة المماثلة هنا بين الخالق والمخلوق شديدة الوضوح ما دام الأشعرى يتكلم عن الخرس والسكوت ، وما يستتبعه من استخدام الجوارح من فم ولسان .

والحق أننا استعرضنا أدلة الأشعرى فى بيان قدم القرآن ، فوجدنا أنها دون المستوى الذى كنا نتوقعه منه : فهى أدلة جدلية ، لا تقنع الخصم ، فضلا عن أن تكون بديهية وغير مفتعلة . ولولا أننا نخشى الإطالة لعرضنا لكل دليل منها على حدة لنبين أنها بعيدة عن أن تكون برهانية . ومع ذلك فسنذكر دليلين آخرين ، حتى لا يظن أننا لا ننصفه : فالدليل الأول هو أنه كيف يكون القرآن مخلوقاً واسم الله موجود فيه ؛ إذ لو كان الأمر كذلك لكانت أسماؤه وصفاته ووحدانيته مخلوقة ؟ وهذا دليل لاقيمة له كما نرى ؛ لأنه من الممكن القول بأن الانسان ينطق باسم الله وصفاته فكان ينبغى

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ألا يكون مخلوقاً ، كما يريد الأشعرى لألفاظ القرآن . كذلك نستطيع القول بأنه ليس ثمة تناقض بين أن تكون معانى القرآن قديمة وألفاظه مخلوقة ، إذ ليس ما يحول عقلا دون التعبير عن المعانى القديمة بألفاظ مخلوقة . أما الدليل الثانى فليس أسعد حظاً من سابقه ؛ لأن الأشعرى يحتج على المعتزلة فيقول : لو كان كلام الله مخلوقاً لصح أن يكون القرآن جسما يأكل ويشرب !

وليت الأشعرى وقف فى جدله عند هذا الحد . إنه ينتهى إلى تكفير من قال بخلق القرآن بالمعنى الذى يمكن أن يسلم به المسلم المعتدل ، والذى سلم به الإمام أبو حنيفة ، فقد حكى أن أبا يوسف ، تلميذ أبى حنيفة ، ناظر أستاذه شهرين حتى يرجع عن قوله بخلق القرآن . ثم خفف الأشعرى من حدته بعض الشىء ، فلم يصف القائلين بخلق القرآن بأنهم من الكفرة ، وإنما هم من رعاع الناس وبهائمهم . وهكذا فعل المعتزلة من قبل ؛ فقد كفروا خصومهم ، ثم وصفوهم بنقص العقل وضعف الرأى . فهل يتصور المرء ، بعد هذا التكفير والسباب بين طائفتين هامتين من المسلمين ، ألا تكون هناك محنة وتعذيب ؟ ومع ذلك ، فقد أخطأ الفريقان لأنهما أساءا وضع مشكلة خلق القرآن أو قدمه . ولو حاولا الفهم ، فى غير تعصب وحنق ، لعلما أن كلا منهما أصاب جزءا من الحقيقة ، وأن الخلاف بينهما أهون مما كانا يعتقدان . غير أن الأشعرية اضطروا إلى تفصيل القول أكثر مما فعل رئيسهم ، ففرقوا بين الكلام النفسى وبين الألفاظ ؛ فقالوا : إن كلام الله تعالى نفسى ، أما الألفاظ فليست كلاماً . وذهبوا إلى أن ما فى المصحف ليس كلام الله . وإنما هو حكاية عنه ، كما أشرنا إلى ذلك منذ قليل . كذلك يخبرنا الماتريدى أنهم أجازوا إحراق ما فى المصاحف ، لأن الكلام صفة نفسية لا تنفك عنه سبحانه . ويصف الماتريدى هذا التحول الكبير

فى آراء أتباع الأشعرى بأنه هوس ، وأن هوسهم هذا أعظم من هوس المعتزلة . (١)

٤ — الماتريدى :

قد فطن أبو منصور الماتريدى إلى عبث المعتزلة والأشاعرة ، وإلى أنهم انساقوا فى جدلهم إلى حد التنابز بالكفر والقذف بالجهل وضعف العقل ، دون أن يكون هناك خلاف حقيقى يوجب ذلك . ففرق هو بين نوعين من الكلام : أحدهما نفسى وهو المعنى القديم القائم بذاته تعالى ، وهو ليس من جنس كلام البشر ، أى ليس من جنس الحروف والأصوات . ومن ثم فهو صفة ذاتية له ، والله متصف بالكلام منذ الأزل على هذا الاعتبار . أما النوع الآخر فهو المؤلف من حروف وأصوات . وهذا لاشك فى أنه حادث ومخلوق . ثم فسر لنا لماذا نفى المعتزلة صفة الكلام مع أنها قديمة ، فقال : إنهم خرجوا على مبدئهم المشهور ، فقاسوا عالم الغيب على عالم الشهادة . ولو التزموا هذا المبدأ لعلموا أن « من أحب تقدير كلام الله بكلام المخلوق فهو مغفل » على حد تعبيره . فالكلام النفسى صفة قديمة لا نعلم حقيقتها ، ولا كيف يتصف الله بها . ونحن لا نستطيع سماع كلامه أو قراءته إلا بواسطة . فموسى لم يسمع كلام الله الأزلى حقيقة ، وإنما سمع صوتاً يدل عليه .

وكان هذا الحل هو الذى ارتضاه أهل السنة الذين يفرقون بين صفة الكلام النفسى القديمة ولفظ القرآن المخلوق . وهو الحل الذى يسلم به متأخرو الأشعرية كإمام الحرمين . وقد انتهت مشكلة خلق القرآن بكل شرورها وما اكتنفها من سوء فهم عندما سلم الغزالى بهذا الرأى . ويقول

---

(١) شرح الفقه الأكبر ص ٢٢

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الماتريدى : إن المعتزلة نظروا إلى ناحية اللفظ ، واعتبر الأشعرية ناحية المعنى . ولم يكن هناك مايوجب هذا الخلاف كله ؛ لأن المشكلة أقرب أن تكون لفظية من أن تكون حقيقية وجوهرية . ويبقى بعد هذا أن الأشعرى كان أبعد عما يقره العقل ؛ لأنه أجاز سماع كلام الله النفسى ، فقد كان يعتقد إمكان سماع ماليس بصوت ، كما تمكن رؤية ماليس بجسم . أما الماتريدى فيقرر أنه لاسبيل إلى سماع كلام الله النفسى .

هـ — ابن رشد :

يثبت الفيلسوف القرطبي صفة الكلام لله ؛ لأنها تترتب على صفتى العلم والقدرة على الاختراع . فالكلام هو أن يفعل المتكلم فعلا يدل به المخاطب على العلم الذى فى نفسه . وإذا كان الإنسان يستطيع التعبير عن علمه بالكلام فالله أولى بالقدرة على ذلك . فكلام الله ، وهو القرآن ، قديم من حيث معناه . ولكن اللفظ الدال عليه مخلوق له سبحانه لا للبشر . ويكون ذلك إما بواسطة ألفاظ يخلقها الله فى سمع من يريد كلامه ، أو وحيا أى بغير لفظ ، أو بإرسال رسول يحمل كلامه إلى رسله . وقد عبر القرآن عن هذه الطرق الثلاث بقوله تعالى : « وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب ، أو يرسل رسولا فيوحى بإذنه ما يشاء . »

ولذا فالخلاف بين القائلين بقدم القرآن أو خلقه خلاف لفظى ؛ لأن كل فريق منهم ينظر إلى ناحية واحدة . فمن نظر إلى اللفظ قال إنه مخلوق ، ومن اعتبر المعنى قال إنه قديم ، إذ سبق علمه بكل شىء . والعلم صفة قديمة . وقد فسر لنا أبو الوليد سبب الخلاف بين الأشعرية والمعتزلة ، فقال إن الأولين يرون أنه صفة قديمة كالعلم ، وليس فعلا من أفعاله ، فاضطروا بناء على هذا الرأى إلى أن ينكروا حقيقة بديهية ، وهى أن الانسان فاعل لكلامه . وإنما اضطروا إلى نفى أن يكون كلام الله صفة من صفات أفعاله ؛

لأن الكلام الملفوظ به حادث والمقارن للحادث حادث مثله . وعلى هذا متى كان المقصود بالكلام كلام النفس لم يكن هناك غبار على رأى الأشعرية ؛ إذ الكلام قديم فى هذه الحال . أما إذا كان المراد به الألفاظ التى تدل على المعانى فليس رأيهم صادقاً ؛ بل الحق فى جانب المعتزلة الذين يؤكدون أن ألفاظ القرآن مخلوقة .

ويلخص ابن رشد سبب الخلاف بين هاتين الطائفتين بأن كلا منهما لم تنظر إلا إلى ناحية واحدة ؛ ففهمت الكلام فهماً خاصاً ، وأصرت على فهمها . فالأشعرية ترى أن الكلام صفة ذاتية قائمة بالمتكلم ويريدون به المعنى ، والمعتزلة تقول إن الكلام ليس صفة قائمة بالمتكلم ، ويريدون به اللفظ . والحق هو الجمع بين الرأيين بالتفرقة بين نوعين من الكلام ، وفى قول كل واحدة من الطائفتين جزء من الحق وجزء من الباطل ، ولو أن الفريقين جمعا بين الحق لديهما لوجدا أن الباطل يزهق من تلقاء نفسه ، دون أن يفضى إلى تلك المحنة التى فرقت بين المسلمين ، وخصوصاً لأنها تقوم على سوء تحديد المشكلة ، وسوء فهمها على النحو الذى يحق لنا اليوم أن نبدى عجبنا له .

٩ — الجهة

ربما كان الخلاف بين المسلمين فى مسألة نسبة الجهة المكانية إلى الله سبحانه خلافا حقيقياً وجوهرياً ، على عكس ما رأيناه حتى الآن فى المسائل الأخرى التى يكاد يكون الخلاف فيها لفظياً أو وليد سوء الفهم . فإننا نرى أنهم انقسموا هنا إلى قسمين كبيرين هامين : أحدهما يؤكد وجود الجهة والآخر ينفيها . فالفريق الأول يشمل المشبهة والكرامية والأشعرى وابن رشد ؛ بينما يضم الفريق الآخر كلا من المعتزلة والماتريدية ومتأخرى

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الأشعرية . ومن العجيب حقاً أن نرى ابن رشد من بين المشبهة أو من يسير على نهجهم ، مع أنه كان حليف المعتزلة والفلاسفة حتى الآن. وحقاً لا نتردد فى أن نصف رأيه فى مشكلة الجهة بأنه لا يتسق مع آرائه الأخرى ، وأنه يلقى ظلا على طرقه العقلية فى البرهنة على العقائد الدينية .

١ — المشبهة والكرامية :

لما اعتقد هؤلاء السذج من المسلمين أن الله جسم لا كالأجسام الحادثة ؛ نسبوا إليه اليد والعينين والوجه نسبة حقيقية. كذلك نسبوا إليه أنه فى جهة معينة وهى العرش . وهكذا فعل الأشعرى فيما بعد .(١) وقد استدل المشبهة على عادتهم ببعض الآيات القرآنية التى حملوها على ظاهرها ، غافلين عن وجوب تنزيه الله عن مماثلة خلقه . فمن هذه الآيات قوله تعالى : « ثم استوى على العرش » ، وقوله : « ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية » ، وقوله : « وترى الملائكة حافين من حول العرش » ، وقوله : « الذين يحملون العرش ومن حوله » ، وقوله « الرحمن على العرش استوى . » ثم عضدوا رأيهم هذا بأن عادة المسلمين جرت على أن يتجهوا بالدعاء نحو السماء مما يشهد بوجود العرش فيها .

هذا هو الرأى الذى ارتضته المجسمة ، وهو نفس الرأى الذى سيقبله الأشعرى ، والذى سيرفضه أتباعه والمعتزلة والماتريدية على حد سواء . وعلى الرغم من أنه يقال : إن الماتريدية أقرب إلى الأشعرية من المعتزلة فإنا نجد أنها أبعد ما يكون عن الأولى لأنها ترتضى وجهة نظر الثانية فى مشكلة جوهرية حقيقية . فكلا الطائفتين تنكر الجهة ؛ لأنهما تنكران الجسمية صراحة ، وهذا يتضمن تنزيه عن الجهة ؛ لأن الجهة لا يفهم لها معنى إلا بالنسبة إلى الأجسام .

(١) كتاب الإبانة . طبعة حيدر آباد . ص ٤٢ ، وما بعدها .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

١ — المعتزلة :

يتلخص رأى هذه الجماعة فى إنكار الجهة إنكاراً صريحاً ؛ لأن إثباتها يفضى ، لامحالة ، إلى إثبات المكان له تعالى ، وإثبات المكان معناه إثبات الجسمية لا أقل ولا أكثر . فلو كان الله يحتل مكاناً معيناً ، أو يوجد فى جهة محدودة ، لكان جسما ، ولترتب على ذلك أن يكون حادثاً ، لأن جميع الأجسام حادثة . هذا إلى أنه لو وجد فى مكان ما لكان فى حاجة إليه ، وهذا دليل على النقص .

ولذا رأوا أن الآيات التى توهم الجهة يجب ألا تحمل أو تفهم على ظاهرها ، بل من الواجب تأويلها بما يتفق مع تنزيه الله وتقديسه ، من مثل قوله تعالى : « يدبر الأمر من السماء إلى الأرض ثم يعرج إليه فى يوم كان مقداره ألف سنة » وقوله : « تعرج الملائكة والروح إليه » وقوله : « أأمنتم من فى السماء أن يخسف بكم الأرض فإذا هى تمور » . ثم أوجبوا تأويل جميع الآيات التى جاء فيها ذكر العرش . فقالوا إن المراد بالاستواء على العرش هو الاستيلاء والغلبة والسلطان . أما الحديث الذى ينسب إلى الرسول من أنه سأل جارية أراد صاحبها أن يعتقها فى كفارة فقال : أين الله ؟ فأشارت إلى السماء ، فقال اعتقها إنها مؤمنة . فقد نفاه المعتزلة . كذلك ردوا أحاديث أخرى كحديث النزول ، وقالوا عنها إنها أخبار آحاد . فما الذى ينبغى أن يُعتَقد فى مسألة الجهة ؟ يقرر المعتزلة أن الله فى كل مكان ، وهم لا يريدون بذلك نوعا من الحلول ، كما افترى عليهم ذلك خصومهم ، وإنما يقصدون به أن الله عالم بكل الأمكنة لأنه خالقها .

ب — الأشعرى :

ترتبط فكرته عن الجهة ارتباطاً وثيقاً بفكرته عن الجسمية . وقد

فإنا ، والحق يقال ، أن يذهب الأشعرى مذهباً أقرب إلى التشبيه والتجسيم ، رغم شهرته بأنه من أتباع السلف . فهو يثبت لله يدين ووجها . وينكر أن يكون المقصود باليد النعمة أو القوة ؛ بل يأخذ على هؤلاء الذين يؤولون مثل هذه الآيات أنهم مبتدعون (١) ، ويغلو إلى حد القول بأن « ليس فى اللغة أن يقول القائل بيدى يعنى نعمتى . » ثم يؤكد هذا الرأى الغريب بأنه لايحق لأحد أن يتأول هذه الآيات إلا بحجة ، وليس هناك فى رأيه مايمنع إثبات اليدين لله تعالى . وكأنه أحس خطورة ما يدعو إليه فعاد يؤول . لكنه تأويل أقرب إلى التمسك بالظاهر ؛ لأنه يقول لا يراد باليدين الجارحتان ، ولا يراد بهما النعمة ،ولا هى كالأيدى ؟ ونحن لا ندرى بعد ذلك هل ترك لنا الأشعرى احتمالا عقليا رابعا وراء هذه الاحتمالات الثلاث ؟

تلك هى نظريته فى مسألة الجسمية . وواضح أننا لا نفرط فى الزعم عند ما نقرر أنه أقرب إلى المجسمة والمشبهة منه إلى أى طائفة إسلامية أخرى . وسوف يتأكد ظننا هذا ، فيصبح يقيناً لدى من ينصف ، أو لدى من لم يشوه التقليد فكره ؛ إذ سيرى أن الأشعرى يميل إلى إثبات الجسمية ثم يجنح أيضاً إلى إثبات الجهة .

فهو يرفض تأويل آيات الاستواء على العرش ، ويقول إن الله مستو على العرش ، كما ورد فى كتابه العزيز . وقد احتج لرأيه هذا بكثير من الآيات التى تدل على وجود الله فى السماء ، كقوله تعالى : « إليه يصعد الكلم الطيب » وقوله فى عيسى بن مريم : « بل رفعه الله إليه » وقوله : « يدبر الأمر من السماء إلى الأرض ثم يعرج إليه فى يوم كان مقداره ألف سنة مما تعدون » ، وقوله « أ أمنتم من فى السماء أن يخسف بكم الأرض »

---

(١) الإبانة ص ٤٢ وما بعدها .

وقوله : « يخافون ربهم من فوقهم » وقوله : « تعرج الملائكة والروح إليه » ، وقوله : « ثم استوى إلى السماء » وقوله : « وجاء ربك والملك صفاً صفاً . »[1] فكل هذه الآيات ، ولاسيما آيات العرش تدل دلالة ظاهرة على وجوده فى السماء ، لأن العرش فوق السموات ، وإذا قيل إن الله فى السماء فالمراد به هو أنه على العرش ، لأن العرش أعلى السموات.

كذلك استشهد أبو الحسن ببعض الأحاديث ، وهى الخاصة بالنزول ، كالحديث الذى روى عن الرسول أنه قال : « ينزل الله كل ليلة إلى السماء الدنيا فيقول : هل من سائل فأعطيه ؟ هل من مستغفر فأغفر له ؟ حتى يطلع الفجر » ، وكقول الرسول : « إذا بقى ثلث الليل ينزل الله تبارك وتعالى فيقول من ذا الذى يدعونى فأستجيب له ؟ من ذا الذى يستكشف الضر فأكشفه عنه ؟ من ذا الذى يسترزقنى فأرزقه ؟ حتى ينفجر الفجر . » ثم ذكر دليلا سبقه إليه المشبهة والمجسمة ، وهو أن المسلمين جميعاً يرفعون أيديهم بالدعاء نحو السماء ، ولا يتجهون بها نحو الأرض . فكل هذه الأدلة الشرعية تشهد بوجود الله فى السماء .

وقد رفض الأشعرى تأويل المعتزلة لآيات العرش . فنص على أن الاستواء على العرش ليس معناه الاستيلاء أو القهر أو الغلبة ؛ بل المراد الاستواء حقيقة . وليس لهؤلاء أن ينكروا ذلك ؟ إذ كيف يجوز لهم أن يسلموا بوجود الله فى كل مكان وينكروا أنه على العرش ؟ ووجه المغالطة هنا يفجأ النظر ؛ لأنهم يريدون بوجود الله فى كل مكان معنى غير الذى يريدهم هو عليه .[2] ثم يحاول نقد رأيهم بحجة أخرى فيقول : لو كان

---

(١) ذكر الأشعرى آيات أخرى كقوله : « هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله فى ظلل من الغمام » وقوله : « ثم دنا فتدلى فكان قاب قوسين أو أدنى » وقوله لعيسى بن مريم : « إنى متوفيك ورافعك إلى » وقوله « وما قتلوه وما صلبوه ... بل رفعه الله إليه » .

(٢) وفيما بعد غلا أيضا ابن تيمية فقال إن من يقول : إن الله فى كل مكان هو والقائل بالحلول أو الاتحاد سواء . وقد أخذ ذلك عن الأشعرى .

الاستواء على العرش هو القدرة والاستيلاء لما كان هناك فارق بين العرش والأرض ؛ لأن الله قادر على الأرض أيضاً . وقد اتهمهم بعد ذلك بفكرة الحلول ، مع أنهم أكثر منه تقديسا وتنزيها لله لأنهم ينفون الجسمية نفيا قاطعاً ؛ بينما يميل هو إلى المشبهة .وكيف يرمى المعتزلة بأنهم من أنصار الحلول والاتحاد ، وهم الذين اشتهروا بنشر الإسلام فى خراسان وأرمينيا ، وبأنهم أهل الزهد والتقوى؟[1] . وأدهى من ذلك وأمر أن الأشعرى يجادل المعتزلة فيقول : لو كان الله فى كل مكان لكان فى كل جزء من العالم ، وفى بطن مريم أيضاً ؟ وهذا مثال لما قد ينتهى إليه اللجج الذى يغلب عليه سوء القصد ، ولا تقوده الرغبة فى الوصول إلى الحقيقة . أفمثل هذا النقد يصح أن يوجه إلى المعتزلة الذين قالوا بخلق القرآن حتى يتحاشوا القول بتعدد القدماء فى الذات الإلهية ؟ وهل كان الأشعرى مخلصاً عندما وجه إليهم هذا الاعتراض ، مع أنه يعلم علم اليقين أنهم أكثر منطقاً منه لأنهم ينكرون الجسمية والجهة والرؤية ؛ لأنهم يأبون أن يماثلوا بين الله وخلقه ؟

ولا ريب فى أن أتباع الأشعرى قد فطنوا إلى تحامله على المعتزلة دون حق ، وإلى أنه لم يصب الحقيقة فى مسألة الجهة والجسمية . ولذلك لم يترددوا فى ترك مذهبه الضعيف ليستعيضوا عنه برأى المعتزلة . ويقول ابن رشد إن بعض المتأخرين من الأشعرية ومنهم أبو المعالى قد ارتضوا أن ينفوا الجهة عن الله سبحانه . ولا شك فى أن عدولهم عن رأى أستاذهم كان حافزه التنزيه والتقديس الذى يوجبه قوله تعالى « ليس كمثله شىء » ؛ لأن إثبات الجهة اعتراف ضمنى بالجسمية ، وهذا هو ما يجمع المسلمون — ما عدا السذج منهم — على نفيه .

---

(١) انظر على سبيل المثال ترجمة عمرو بن عبيد صاحب واصل بن عطاء ، فى وفيات الأعيان لابن خلكان ج ٢ ، ١٠١ وما بعدها .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ج — الماتريدى :

أما الماتريدى فهو على أتم وفاق مع المعتزلة ؛ إذ ينكر الجهة ويتأول آيات العرش ، فيقول إن العرش حادث ؛ وقد أوجده الله بعد أن لم يكن . وليس المراد باستوائه تعالى على العرش الاستواء المادى ، لأن الله فى غير حاجة إلى القعود عليه ، لأنه لو احتاج إلى ذلك لكان ناقصاً مقهوراً . ولو احتاج إلى العرش لأشبه الأجسام والأعراض ، وهذه حادثة . فكيف يتصور الإنسان أن الذى يخلق الجواهر والأعراض يكون شبيهاً بها ؟ ثم إن الله كان ولا مكان له ، ثم خلق العالم ومن الجائز فناء جميع الأمكنة ، لكن الله يبقى بعد فناء كل شىء . ومن ثم فهو ليس فى مكان معين . هذا إلى أن الانتقال من مكان إلى مكان معناه التغير ، والله منزه عنه ؛ لأن التغير علامة الحدوث . كذلك لو كان الله فى مكان ما لكان جزءاً من العالم ، فيكون حادثاً ومحدوداً ، وكلا الأمرين نقص يتنزه الله عنه . وأخيراً لو كان الله محصوراً فى المكان لجاز أيضاً أن يكون محصوراً فى الزمان ، وينبنى على ذلك أن يكون حادثاً . ويتبين لنا من هذه الأدلة أنها تدور كلها حول فكرة واحدة ، وهى أن نسبة المكان إلى الله تؤدى إلى التجسيم وإلى الحدوث تبعاً لذلك . وهذه الفكرة الواحدة هى تلك التى رأيناها من قبل لدى المعتزلة ومتأخرى الأشعرية .

فإذا ثبت استحالة الجهة بالنسبة إلى الله تعالى وجب تأويل جميع الآيات التى قد توحى بها . فالاستواء على العرش معناه إتمـــام الخلق وإكماله . أو الاستيلاء والغلبة ، أو العلو والارتفاع المعنويين . فقوله تعالى « ثم استوى على العرش » يشبه قوله تعالى « ثم استوى إلى السماء وهى دخان » أى أنه قصد خلق العرش بعد أن خلق السموات والأرض ، ولا يجوز عقلا المماثلة هنا بين الخالق والمخلوق فى معنى الاستواء ؛ لأن الاستواء المادى يتضمن

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

حركة وسكوناً ، أى حدوثاً . وإذا أمكن تأويل أمثال هذه الآيات تأويلا تسمح به أساليب اللغة فهو أولى من التزام المعنى الحرفى الذى يؤمن به جماعة المشبهة ممن غفلوا عن قوله تعالى : « ليس كمثله شيء » .

ثم أراد الماتريدى ، غير موفق ، أن ينقض رأى المعتزلة ، فقال إنهم يعتقدون أن الله فى كل مكان ، وهذا نوع من التجسيم ؛ إذ لا فرق هنا بين نسبته تعالى إلى مكان واحد أو إلى الأمكنة جميعها . وفى رأينا أن أبا منصور يغلو فى جدله أكثر مما ينبغى أن يقود إليه اللجج فى الجدل ؛ لأن المعتزلة ينفون الجسمية مثله تماماً ، ويريدون بأنه فى جميع الأمكنة أنه عالم بكل شيء . وإذا نحن لم نر فى هذا النقد مسحة من سوء الفهم أو سوء القصد فإننا لانستطيع أن نبرىء الماتريدى هنا من المماحكة وسذاجة النقد . على أنه ينتهى بعد تأويله لبعض الآيات التى تدل على القرب أو البعد ، من مثل قوله تعالى : « وإذا سألك عبادى عنى فإنى قريب أجيب دعوة الداع إذا دعان فليستجيبوا لى وليؤمنوا بى لعلهم يرشدون» ،وقوله تعالى : « ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم » — نقول إنه ينتهى من تأويل هذه الآيات إلى تقرير ما سبقه إليه المعتزلة من أن وجود الله فى كل مكان معناه العلم . فبهذا يتضح لنا أن الخلاف بين المعتزلة والماتريدية ليس هنا إلا خلافا لفظيا ، أو لاخلاف هناك ألبتة ؛ فى حين أن الخلاف بينهما من جهة وبين الأشعرى وطائفة المشبهة والكرامية من جهة أخرى خلاف جوهرى يرجع إلى فكرة كل من الفريقين عن الله سبحانه ، ومقدار التنزيه لدى كل منهما .

هـ — ابن رشد :

ربما توقع المرء أن أبا الوليد سيكون إلى جانب المعتزلة والماتريدية . لكن مما يخيب له الظن ، ويفجع فيه الأمل ، أن ابن رشد ارتضى فى مشكلة

الجهة رأياً مخالفاً لاتجاهه العقلى العام . فتبع للأسف الأشعرية والمشبهة ، واستدل مثلهم بنفس الآيات والأحاديث على أن الله يوجد فى جهة معينة .

وتلك فى الحق نقطة ضعف بالغة فى مذهبه : فهو ينكر الجسمية وينكر الرؤية البصرية ، ومع ذلك فهو يثبت الجهة. فهو إذن أقل اتفاقاً مع نفسه ؛ بينما نرى أن المعتزلة هم أكثر الناس منطقا لأنهم ينكرون الجسمية والجهة والرؤية البصرية لله فى اليوم الآخر ، ثم يأتى بعدهم الماتريدى الذى ينكر الجسمية والجهة ثم يكاد يثبت الرؤية .

فما السبب فى هذا الاضطراب الذى نلمسه عند ابن رشد ، أى ما الذى يدعوه إلى إثبات الجهة بعد أن نفى الجسمية عن الله سبحانه ؟ يزعم هذا الفيلسوف أنه يريد التوفيق هنا بين العقيدة الإسلامية وفلسفة أرسطو ؛ فإن هذا الأخير ينكر وجود خلاء خارج العالم ، ويقول إن الله يوجد فى هذا الاتجاه ، أى على حافة العالم وهو ليس بجسم . فالجهة إذن لاتتنافى فى ظنه مع عدم الجسمية . وقد أحس الفليسوف القرطبى أن حجته واهنة واهية ، فأراد لها أن تبدو بمظهر القوة ، وذلك بأن يفرق بين الجهة والمكان . لكنه لم يكن أكثر توفيقاً فى هذا الأمر أيضاً . فهو يقول إن الله يوجد فى اتجاه السماء ولكنه لا يشغل مكاناً معيناً . وهذه سفسطة . فإذا قيل له كيف يمكن أن نتصور أن إلها غير جسمى يوجد فى جهة معينة لم يجد جواباً إلا أن يعترف بوجود نوع من التناقض ، وبأنه يجب أن ننهى العامة عن البحث فى أمر الجهة . وقد خيل إليه أن العلماء لايجدون مشقة فى تصور موجود غير جسمى فى جهة معينة ، والحق أن المشقة بالغة ، على عكس مانوهم ؛ إذ سوف يكون الإله محدوداً . هذا إلى أن التفرقة بين الجهة والمكان غير مجدية . لقد سخر أبو الوليد من المتكلمين ، ويعنى بهم المعتزلة ، لأنهم ينكرون الجهة . وما كان له أن يسخر منهم فإن المعتزلة

ومعهم الماتريدية كانوا أكثر منه منطقاً وأقرب إلى التنزيه من أى طائفة إسلامية أخرى . وهذا هو السبب فى أننا لا نغتفر له هذه السخرية ؛ لأنه ماكان لرجل فى مرتبته أن يؤول فى جميع المسائل الأخرى ، ثم يأتى فى مشكلة الجهة ولا يؤول ، محتجاً بأنه يخشى على عقائد العامة ؟ ومع ذلك فنحن لا نصفه بسوء القصد . ولكنها زلة ، وأعظم بها من زلة لفيلسوف مثله !

١٠ — الرؤية

١ — المعتزلة :

ليس لنا أن نتوقع من هؤلاء سوى أن ينكروا رؤية الله فى الحياة الدنيا والآخرة ، سواء بسواء ، فإنهم يحترمون مبادئهم ويستنبطون منها نتائجها المنطقية ؛ لأن من يبدأ بنفى الجسمية ، ثم يثنى بنفى الجهة ، سينتهى لا محالة إلى إنكار رؤية الذات الإلهية . إن للرؤية شروطها الخاصة كوجود الشىء المرئى فى جهة مقابلة للرائى وكاللون والضوء . وذلك كله محال فى حقه تعالى ؛ لأن شروط الرؤية إنما تصدق بالنسبة إلى الأجسام والله ليس بجسم . وهذا هو ما عبر عنه تعالى بقوله : « لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار » وقوله : « ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه قال رب أرنى أنظر إليك قال لن ترانى ولكن أنظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف ترانى فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صعقا » الآية . ولو كانت الرؤية ممكنة لما نفاها على وجه التأكيد بقوله : لن ترانى .

حقاً إن هناك آية أخرى قد توهم الرؤية وهى قوله : « وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة » . ولكن يجب تأويلها حتى تكون على وفاق مع

الآيتين السابقتين ، أو أن تأويلها ليس بالعسير أو المفتعل فى رأيهم ؛ لأن معنى النظر هنا التوقع والانتظار لا الرؤية البصرية . أما الأحاديث التى تدل على إمكان الرؤية فرفضوها على أنها أخبار آحاد لا يصح الاحتجاج بها ضد صريح القرآن ، وهو قوله : « لا تدركه الأبصار » . لكن إذا كانت رؤية الله بالبصر أمراً مستحيلا فإن ذلك لايكون حائلا دون إمكان رؤية من نوع آخر ، وهى الرؤية القلبية ، ويريدون بها زيادة علم يفيضه الله على قلوب المقربين .

ب — الأشعرية :

أما الأشعرى فكان على وفاق مع نفسه أيضاً ، فإنه لما كان يثبت الجهة لله سبحانه فإنه لايجد حرجاً فى القول بإمكان رؤية الله فى الحياة الأخرى ، دون الحياة الدنيا . وقد استدل لذلك ببعض الآيات الكريمة ، كقوله تعالى : « وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة » أى مبصرة . وليس المقصود بالنظر هنا الاعتبار ، كما فى قوله تعالى « أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت » ، ولا الانتظار والتوقع كقوله تعالى : « ما ينظرون إلا صيحة واحدة » . وإنما كان هذان التأويلان غير مقبولين ، فى رأيه ، لأن الحياة الآخرة ليست دار اعتبار أو توقع وانتظار كما ظن المعتزلة . هذا إلى أن إضافة النظر إلى الوجوه دليل على أن الرؤية بصرية . كذلك لا يجوز أن يحمل معنى النظر محملا آخر ، فيقال إن المراد به التعطف ؛ إذ هل يجوز عقلا أن يتعطف الخلق على خالقهم ؟ فلما كانت الاحتمالات كلها فاسدة وجب أن يكون النظر إلى الله حقيقياً . وهل للمعتزلة أن يدّعوا أن المراد هو أن النفوس تنتظر ثواب ربها ؟ ولا هذا أيضاً ؛ لأنه يجب التمسك بالنص الظاهر ، فلا يجوز تأويله إلا لحجة ؟ وكأن الأشعرى لا يرى فى الوقوع فى التجسيم حجة كافية لصرف الآية عن ظاهرها !

أما الآية الأخرى التى استدل بها المعتزلة فليست حاسمة لأن موسى لم يسأل ربه شيئاً مستحيلا ، وإلا لكان المعتزلة أكثر علماً بالله من أحد أنبيائه . غير أن هؤلاء لا يعدمون حجة ؛ إذ يستطيعون الإجابة ، وقد أجابوا بالفعل ، فقالوا إن قوم موسى طلبوا إليه أن يريهم الله جهرة ، فأنكر عليهم ذلك فلم يكن بد من أن ينتهى الجدل بينهم وبينه بأن يسمعوا نصاً يقطع عليهم جدلهم . وقد استنبط الأشعرى من الآية نفسها دليلا آخر . وهو أن استقرار الجبل أمر ممكن ، ولذا فالرؤية ممكنة أيضاً . لكن هذا الدليل ليس قاطعاً ، إذ للمعتزلة أن يحتجوا بأن الجبل لم يستقر بالفعل .

ثم لجأ الأشعرى إلى آيات أخرى ليؤكد إمكان رؤية الله سبحانه ، منها قوله تعالى : «للذين أحسنوا الحسنى وزيادة» . وهذه الزيادة هى النظر إليه . لكن لنا أن نقول إن هذا تأويل من جانبه ، وليس هناك ما يوجب الأخذ به . ومنها قوله تعالى : « كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون» ومعنى الحجب هنا هو عدم الرؤية . وللمعتزلة أن يرفضوا هذا التأويل ، ويقدموا تأويلا غيره ، فيقولوا إن الحجب هو نقصان العلم .

وأعجب من هذا أن الأشعرى ، الذى لا يميل عادة إلى تأويل النصوص الظاهرة ، قد اعتمد على نفس الآية التى استخدمها خصومه لإنكار الرؤية ، وهى قوله : « لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار » ، فقال إن المراد هو أن الأبصار تدركه بلا إحاطة ، كما أن القلوب تدركه على هذا النحو أيضاً . وسمة الافتعال فى هذا التأويل ظاهرة ؛ إذ ما معنى الرؤية بلا إحاطة ؟ أليس ذلك أقرب أن يكون رؤية قلبية ؟ .

كذلك احتج بأدلة عقلية أهمها أن كل موجود فهو مرئى من حيث

هو موجود ، لا من حيث هو جوهر وأعراض ، والله موجود . إذن هو مرئى . ومنها أن الله يرى الأشياء ومن يرى الأشياء فهو يرى نفسه ويجوز أن يرينا نفسه ، وهـذا فى رأينا نوع من المماثلة بين الخالق والمخلوق .

تلك هى حجج الأشعرى . وهى لا تقنع أحداً ، بدليل أن المتأخرين من الأشعرية نفوا أن تكون شروط الرؤية للذات الإلهية هى شروط رؤية الأجسام ، أى أنهم نفـوا وجود الله فى جهة مقابلة ، وأنكروا استخدام العين . وهكذا اقتربوا من المعتزلة عندما قالوا : من الممكن أن يخلق الله لعباده انكشافاً تاماً لا يتوقف على شروط الرؤية العادية . فالخلاف إذن لفظى إذ تنتهى الرؤية بعد حذف شروطها المادية بأن تكون علما . ولهذا يقول الإمام محمد عبده إن العلماء قد اتفقوا على نفى الرؤية بالوجه ؛ لأنهم يعترفون أن الله مخالف للحوادث ، وأنه ليس جسما ولا يوجد فى جهة ، أما هؤلاء الذين لم يريدوا إنكار الرؤية جملة فقد قالوا إنها تختلف عن الرؤية المعروفة لنا . ولذا فالخلاف بين المنكرين والمثبتين ليس حقيقياً . والحق عندنا أن الفارق بين متأخرى الأشعرية والمعتزلة ليس إلا فارقا لفظيا ، لأن الأولين يقولون إنها رؤية بلا جهة ولا كيفية ، والآخرون يقولون إنها مزيد علم أو انكشاف يخلقه الله فى قلوب المؤمنين ، وكلا التعبيرين سواء .

أما الأشعرى نفسه فهو على خلاف حقيقى مع ما أجمع عليه العلماء فيما بعد ، لأنه يتكلم عن إدراك حسى ينكشف به الله لعباده . وتلك نقطة ضعف بالغة فى مذهبه يفسرها لنا ميله إلى آراء المشبهة والكرامية فى إثبات اليدين والوجه والجهة ، كما أسلفنا . ومن الأكيد أن المعتزلة كانوا أكثر منه منطقاً وتنزيها .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

حـ — الماتريدى :

لا يختلف الماتريدى ، بحسب الظاهر ، اختلافا ملموساً عن الأشعرية لأنه يرى أن الرؤية حق ، وأنها موضع اتفاق أهل السنة . وقد جاءت بها نصوص محكمة . فلا يمكن أن تكون قلبية بل هى بصرية . ولذلك لا يراه الكافرون لأنهم محجوبون . وإذا اعترض بعضهم بأن فى إثبات الرؤية البصرية نوعا من التجسيم أجاب بأن الرؤية بالعين تتم فى الآخرة بلا كيف ، لأن الكيفية إنما تكون لما كانت له صورة . فالله يرى إذن بلا وصف من قيام أو قعود أو انفصال أو اتصال أو مقابل أو جهة وقد استدل على إمكان الرؤية بالآية التى استخدمتها المعتزلة لنفيها ، وهى قوله تعالى « لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار » ، واستدلاله شبيه باستدلال الأشعرى على وجه التقريب . فالإدراك معناه عنده الإحاطة بالأبصار ، أى أن الرؤية إدراك حسى .

وقد تبع الأشعرى أيضاً فى استدلاله على جواز رؤية الله بإمكان استقرار الجبل . لكنه يعود فيقول إن الرؤية تتم بلا كيفية ولا مشابهة . وما كان يستطيع أن يقول شيئاً آخر لأنه ينكر الجهة . وعندئذ لنا أن نتساءل : إذا كان الماتريدى يحذف شروط الرؤية البصرية أفليس معنى هذا أنه يكاد يعترف بأن رؤية الله فى الحياة الأخرى رؤية قلبية أو عقلية أو ما شئت من الأسماء سوى أن تكون رؤية بصرية ؟ على أن أكثر ما يدعو إلى العجب فى هذا النزاع بين الماتريدية والمعتزلة هو أن الماتريدى الذى يثبت رؤية ماليس بجسم - كما يقول الأشعرى وكما سيقول الغزالى فيما بعد - يتهم المعتزلة فى شخص أحد أقطابهم فى عصره ، وهو الكعبى ، بأن القول باستحالة رؤية الله فى الآخرة رؤية بصرية يؤدى لا محالة إلى

التجسيم ، ولكن كيف ذلك ؟ استمع إليه جيداً ! إنه يأخذ على الكعبي أنه يماثل بين شروط رؤية الأجسام وشروط رؤية ماليس بجسم !! والمغالطة هنا فاضحة ؛ لأن الكعبي يقول بأن الرؤية البصرية للأجسام ممكنة ، ورؤية ماليس بجسم مستحيلة . فأين إذن تلك المماثلة بين رؤية الأجسام ورؤيته تعالى ؟

ومهما يكن من شأن هذا الجدل وقيمته ، فإن الماتريدى نفسه يفطن إلى تهافت حجته ، فيعترف بعد تلك الأدلة التى ساقها أن الرؤية لا تقع على الوجه المعروف ولا بالوسائل العادية . وحينئذ نتساءل : كيف تكون الرؤية إذا لم تكن بالعين والمقابلة واللون ووجود الجهة والوسط الشفاف بين الرائى والمرئى ؟ أليس معنى هذا ، فى التحليل الأخير ، هو إنكار الرؤية البصرية أو لم نكن على حق حينما قلنا إن الماتريدى يبدو ، بحسب الظاهر فقط ، على وفاق مع الأشعرى . أما من جهة الواقع والحقيقة فإنه يرتضى رأى المعتزلة ، ذلك الرأى الذى يتفق مع التنزيه عن الجسمية وعن الجهة ، والذى ارتضاه كثير من المجتهدين فيما بعد .

٤ — ابن رشد :

يأخذ أبو الوليد على الأشعرية أنهم يخالفون الواقع عندما يقولون إن رؤية الله فى الحياة الأخرى تقع دون حاجة إلى الشروط المادية التى يتطلبها الإبصار بالعين ، كوجود الضوء والوسط الشفاف والجهة . وليس يغنى عنهم شيئاً أن الغزالى يحاول تبرير وجهة نظرهم ، حينما يقرر أن الرؤية لا تتطلب أن يكون الله فى جهة مقابلة للعين ، وعند ما ضرب لذلك مثال الرجل الذى يرى نفسة فى المرآة ، مع أن نفسه لاتوجد فى المرآة حقيقة . ومن ثم فإنه يرى نفسه فى غير جهة . فلقد فات الغزالى أن الإنسان لا يرى ذاته ،

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وإنما يبصر خياله ، وهذا الخيال يوجد فى جهة تقابل عينه .

كذلك يصف برهان الأشعرية على إمكان رؤية ما ليس بجسم بأنه نوع من العبث . ويتلخص هذا البرهان فى أنهم سلكوا طريقة الجدل التى تثير المشاكل أكثر من أن تحلها ، فقالوا إن الشىء إنما تراه العين إما لأنه جسم وإما لأنه لون . وليس من الجائز أن نرى الشىء باعتبار أنه جسم وإلا لما رأينا الألوان ، كما أنه ليس من الممكن أن نرى الشىء من حيث أنه لون وإلا لما استطعنا رؤية الجسم . وإذا تبين فساد هذين الفرضين ثبت لنا أن الشىء إنما تبصره العين باعتبار أنه موجود فحسب . ولما كان الله موجوداً فمن الممكن رؤيته فى الآخرة . ووجه السفسطة فى هذا البرهان شديد الوضوح ؛ لأن الأشياء إنما ترى من جهة أنها أجسام لها ألوانها . هذا إلى أننا لو سلمنا لهم أن الشىء إنما يرى من جهة أنه موجود فقط لوجب أن يكون الأمر كذلك بالنسبة إلى الإحساسات الأخرى ، فيسمع الشىء أو يشم من حيث هو موجود فقط . وفى هذه الحال لا نجد معياراً للتفرقة بين مختلف الإحساسات . ولو كان حقا ما يقولون لوجب أن تبصَر الأصوات وسائر المحسوسات الخمس . « وقد اضطر المتكلمون لمكان هذه المسألة أن يسلموا أن الألوان ممكنة أن تسمع والأصوات ممكنة أن ترى . وهذا كله خروج عن الطبع وعما يمكن أن يعقله إنسان . »

إن المعتزلة وغيرهم لما علموا أن تطبيق شروط الرؤية البصرية على الله سبحانه يتنافى مع مخالفته للحوادث اتجهوا إلى الحل الصحيح، وهو أن المراد برؤية الله فى الآخرة هو أن يزيدهم الله علما به . وهذه الزيادة لا يلقاها إلا الصابرون ، أما من لا يستحقها فهى محجوبة عنه .

لكن ابن رشد يعتقد من البدعة أن يفترق أئمة المسلمين فى هذه المسألة ،

ثم يصرحوا بهذا الخلاف للعامة ، فإن هؤلاء لا يرقون إلى إدراك كيف يمكن رؤية ما ليس بجسم ، أيا كان نوع هذه الرؤية . فالأولى بنا إذن أن نكتفي معهم بما وصف الله به نفسه في كتابه العزيز من أنه نور السموات والأرض . وعندئذ لا يجد الجمهور شبهة ما في رؤية الله . أما العلماء فيعلمون أن الرؤية تفيد مزيد علم به سبحانه . فهي إذن لديهم رؤية رمزية لا تشبه الرؤية الحسية في شيء .

* * *

١١ — العدل والجور

لم تتفق الفرق الإسلامية الكبرى في فهمها لإرادة الله : أهي مطلقة لا تنطبق عليها معايير الحسن والقبح أو العدل والظلم ، أم تخضع لحكمته وعدله ؟ وقد ترتب على هذا الخلاف في تحديد الإرادة الإلهية أن افترق المعتزلة والأشاعرة والماتريدية في تفسير أفعاله تعالى : أيمكن المماثلة بينها وبين أفعال العبد ، أم يجب القول بأنه لا سبيل إلى قياس الغائب على الشاهد في هذه المسألة ؟ أما الأشاعرة فيرون أن إرادته تعالى مطلقة ، وأنه مالك الملك وحده يفعل فيه ما يشاء ، فلا يوصف فعله الذي قد يخالف ما يوجبه العقل ، كإثابة العاصي وعقاب المؤمن ، بأنه قبيح أو ظلم أو شر ؛ في حين أن الطائفتين الأخريين تقرران أنه لابد من قياس أفعاله على أفعال العبد ، مع تنزيهه سبحانه عن إتيان القبيح أو الجور . ومن ثم توصف أفعاله كلها بالعدل والحسن ؛ إذ لا يتصور وقوع الظلم منه . على أننا إذا أمعنا النظر في أمر الخلاف بين هذين الرأيين وجدنا أن الأشاعرة ليسوا بعيدين كل البعد عن رأي مخالفيهم ؛ لأنهم ، وإن قالوا بالإرادة المطلقة ، فإنهم ينفون وقوع الظلم منه مادامت أفعاله لا تدخل

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

فى نطاق الأفعال التى تصفها شرائعه بالحسن والقبح ، أو العدل والجور . ومع هذا فإنهم لم ينتهوا إلى هذا الرأى إلا بعد أن أثاروا كثيراً من الشبه التى تبعث اليأس فى قلوب المؤمنين والأمل فى نفوس العصاة البغاة . ولو أنهم اتبعوا العقل من أول الأمر لما انتهوا إلى ما انتهوا إليه من تصوير الله سبحانه بالطغيان والقهر ، هذا التصوير الذى لا تطمئن له النفس ولا يرتضيه العقل . ولو فعلوا ذلك أيضاً لكفونا وكفوا أنفسهم شر الجدل ، وما يتركه من ظل كريه وأثر بغيض فى عقائد المؤمنين .

١ — المعتزلة :

يسمى المعتزلة أنفسهم بأنهم أهل العدل والتوحيد . [١] فهم أهل توحيد خالص ، كما رأينا من قبل ، لأنهم ينكرون تعدد الصفات الإلهية ويسوون بينها وبين الذات ، حتى لا يكون فى التسليم بتعددها اتجاه إلى القول بتعدد القدماء فى ذات الله . وهم أهل عدل لأنهم قاموا ينقضون فكرة بعض الطوائف التى زعمت أن الله سبحانه يرتكب الظلم ، وأنه يقهر عباده على الكفر ، ومن ثم فليس العاصى أو الكافر بمسئول عن كفره أو معصيته ؛ بل تلك هى إرادة الله التى حددت له مصيره ، فلا يسأل عن نتائجها .

فالعدل عند المعتزلة صفة من صفات الله ؛ لأنها صفة كمال ، كما هو شأنها عند الإنسان ، ولكنها صفة سلبية ، بمعنى أنها تنفى الظلم والعسف عن الله ، وتوجب علينا أن ننزهه تعالى عن ارتكاب الأفعال التى توصف بالقبح

---

(١) كتب الأستاذ الدكتور على النشار فصولا جيدة عن تاريخ المعتزلة وأئمتهم . انظر كتابه نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام الجزء الأول ـ الباب الثالث ط ١٩٦٢ .

أو الشر . فالله حكيم عادل ، وأفعاله لا يمكن أن تتجه إلى غير قصد أو غاية ، كما لا يمكن أن تكون مخالفة لما يقتضيه العقل الذى يفرق بين الحسن والقبيح ، ويقرر أن هناك أشياء قبيحة فى ذاتها وأخرى حسنة فى ذاتها ، كالكذب الذى لا يجوز أن يوصف بالحسن ، والصدق الذى لا يعقل أن يكون قبيحاً . وإذا كان الأمر كذلك فلا يجوز على الله الكذب ؛ لأنه يستقبح من العباد فكيف به إذا نسب إلى الله ؟ ، كما يجب أن يكون الله صادقاً لأن الصدق حسن فى ذاته ، وهو صفة كمال فى الإنسان ، فينبغى أن يكون أمره كذلك فى حقه تعالى ؛ بل ذلك أولى وأحق . ويترتب على ذلك أنه من الضرورى أن تكون أوامر الله ونواهيه خاضعة لهذا المقياس ، فلا يأمر بالقبيح أو الشر ، ولا ينهى عن الحسن أو الخير . ومعنى هذا أن الشريعة يجب أن تكون مطابقة لما يقرره العقل من الأمر بالحسن والخير ، والنهى عن القبح والشر . وبالفعل جاءت الشرائع الإلهية تأمر بالفضائل والمحافظة على الأنفس ، وتنهى عن الرذائل من قتل وسرقة وظلم ، وكذب وفسوق وعصيان . ولم نر أن شريعة ما جاءت تحض على الشر وتنفر من الخير .

وقد استدل المعتزلة لرأيهم بأن العقل كان أساساً لتقدير القيم الأخلاقية قبل ورود الشرائع ؛ لأنه يفرق للناس بين الأشياء القبيحة والحسنة فى ذاتها . فلما جاءت الشرائع لم تفعل سوى أن أكدت ما اهتدى إليه العقل من قبل . على أنه لو لم تكن هناك أشياء قبيحة أو حسنة فى ذاتها ، ولو لم يكن العقل قادراً على التفرقة بينها ، لما جاز للرسل أن يطلبوا إلى الناس استخدام عقولهم فى التفرقة بين القبيح والحسن ، ولما صح أن يطلب إلى العقل أن يؤمن برسالتهم لحسنها . هذا إلى أن الشرائع لم تتعرض لكل الأمور التفصيلية التى يشتبه فيها وجه الحسن أو القبح على الناس ، فلا بد إذن من استخدام العقل

فيها لمعرفة وجه الحسن أو القبح التى تنطوى عليه . وإذا كان الإنسان قد وهب عقلا فذلك لكى يستخدمه ، أى أنه مكلف قبل ورود الشرائع التى يبعث الله بها رسله لطفا بعباده ، وعونا لهم على معرفة طريق الخير .

* * *

ولما كان الله حكيما عادلا ، أى لا يفعل شيئاً إلا لغاية فإنه يريد صلاح العباد بفعل الحسن لهم . هذا إلى أننا إذا رأينا أن العالم يحتوى على ضروب من الشر والقبح ، وعجزنا عن معرفة الغايات التى تهدف إليها ، فليس ذلك دليلا على أن الله يريد الشر أو القبح لذاتهما ، وانما معناه أن العقل الإنسانى قاصر عن معرفة جميع الأسباب والغايات . وربما غلا المعتزلة حينما قالوا بأنه يجب على الله أن يفعل الصلاح والأصلح لعباده ، وربما أخذ عليهم أنهم يستخدمون كلمة تدل على عدم التأدب فى حقه تعالى ، عندما يوجبون عليه فعلا من الأفعال : غير أن بعض الباحثين يميل إلى إنكار أنهم استخدموا لفظ الوجوب . ولو فرض أنهم استخدموه فعلا لما جاز أن يوصفوا بالمروق والزيغ ، وإن وصفوا بإساءة الحديث فى وصفهم لأفعال الله . ومع ذلك ، فسنرى أن الماتريدى الذى يعيب عليهم سوء أدبهم يستخدم لفظا قريبا من لفظهم ، فيقول بضرورة العدل والفضل ، أى الصلاح والأصلح ، بدلا من وجوبهما عليه تعالى .

* * *

وترتبط بمسألة الحسن والقبيح والصلاح والأصلح مسألة الخير والشر . ذلك أن إرادة الشر أو الظلم لا تتفق مع حكمته تعالى وعدله . فالله يريد الخير لأنه حسن ولأنه أصلح للعباد ؛ ولا يريد الشر لأنه قبيح وضار بخلقه . أما الأشياء التى لا توصف بأنها خير أو شر فهى تلك التى

يقال فيها إن الله لا يريدها ولا يكرهها ؛ بل يدعها لتقدير العقل الذى وهبه لعباده . ولو أراد الله الشر لهم لكان ظالماً ، وهو القائل « وما الله يريد ظلماً للعباد». فمثلا لا يعقل أن يريد الكفر لعباده ؛ إذ لو أراده لما نهى عنه . ولو كان الكفر والمعصية مرادين له لما وجب العقاب عليهما، ولجاز للمشركين أن يحتجوا لشركهم ، وشرك آبائهم من قبل ، بأن الله أراد لهم ذلك . فالله يريد الخير والهداية للجميع ، وهو يخلق أسبابهما ، والعبد هو الذى يختار بإرادته جانب الخير أو جانب الشر ، وهكذا يكون للثواب والعقاب معناهما .

لكن قد يقال إذا كان الله لا يريد إلا الخير فكيف يجوز أن يقع فى ملكه شىء لا يريده وهو الشر ؟ وهذا هو النقد الذى وجهه إلى المعتزلة خصومهم . وليست تلك بالمشكلة العويصة التى يعسر الرد عليها ؛ إذ كان للمعتزلة أن يقولوا ، لو فطنوا إلى ذلك من تلقاء أنفسهم ، بأن الله يخلق أسباب الشر لأن فى وجود الشر القليل إلى جانب الخير الكثير انتظام هذا العالم وصلاحه . وهذا هو الحل الذى نجده لدى الفلاسفة ، وبخاصة عند ابن رشد .

ب — الأشعرية :

لقد بنى الأشعرية رأيهم فى العدل والجور على فكرتهم عن إرادة الله . ولا يخلو هذا الرأى من التخبط والتناقض ومجافاة ما يقرره العقل . فهم يقولون من جانب إن الله يخلق الخير والشر ويريدهما ؛ ثم يؤكدون من جانب آخر أن الحسن والقبيح أمران اعتباريان ، فلا توصف الأفعال فى ذاتها بأنها حسنة أو قبيحة ؛ بل مرجع ذلك إلى الشرع ، فما يصفه بأنه حسن أو قبيح فهو كذلك : فالحسن هو ما يثنى الشرع على فاعله والقبيح هو ما يذمه عليه . فكيف إذن يعترفون من جانب بأن هناك شراً وخيراً ،

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ثم ينكرون الوجود الذاتى للحسن والقبيح من جانب آخر ؟ . أليس الخير حسناً والشر قبيحاً ؟ .

ومهما يكن من أمر هذا التناقض ، فإنهم يخالفون المعتزلة مخالفة صريحة ، فيقولون بأن الشرع هو الذى يحدد طبيعة الحسن والقبيح بدءاً ، وأن العقل لا دخل له فى التمييز بين هذين الأمرين . فلو أمر الله بالكذب لانقلبت طبيعته فأصبح حسناً وخيرا ، ولو نهى عن الصدق لأصبح قبيحاً وشرا ، « فالواجبات كلها سمعية ، والعقل لا يوجب شيئاً ، ولا يقتضى تحسيناً ولا تقبيحاً . »

وقد استدلوا لرأيهم هذا بأن الحسن أو القبح لو كانا ذاتيين فى الأشياء لما تغيرت حالتهما ، مع أننا نرى أن نظرة الناس تختلف باختلاف الظروف ، فما يرونه حسناً ، فى بعض الأحيان ، قد يكون قبيحاً فى أحيان أخرى . مثال ذلك أن قتل النفس قبيح لأن الشرع نهى عنه ، لكنه ينقلب حسناً عندما يوجبه الله للقصاص من القاتل . كذلك لا سبيل إلى إنكار نسبية الأخلاق لدى الأمم واختلاف التشريع باختلاف الديانات . فالقيم الأخلاقية ليست ثابتة مطلقة ؛ بل هى فى تطور مستمر ، لأنها أمور إنسانية يتواضع عليها الناس . وكل شىء نسبى لا يجوز أن يوصف بأنه حسن أو قبيح فى ذاته .

وقد تبدو هذه الحجة قوية ، وقد يظن بعضهم أن الدراسات الأخلاقية الحديثة تؤكد صحتها . لكن ليس الأمر بمثل هذا اليسر ؛ لأن القول بنسبية الأخلاق ليس صحيحاً على إطلاقه . فإن هناك أصولا أخلاقية كبرى تتفق عليها الشرائع السماوية أو الوضعية . وهذه الأصول لا تتطور ولا تتغير . مثال ذلك وصف القتل بالشر والقبح ، ووصف الأمانة والصدق والتعاون بالخير والحسن . أما الفروع فإنها قد تتطور ، وعندئذ توصف بالنسبية .

وربما كانت هذه التفرقة الجوهرية التى نشير إليها هى التى أدت إلى تطور فكرة الأشعرية فيما بعد على نحو جعلتهم يوافقون المعتزلة ، كما يقول الأستاذ أحمد أمين ، موافقة جزئية عندما فرقوا بين نوعين من الحسن والقبح : أحدهما ذاتى يدركه العقل ، والآخر نسبي لا يدرك إلا بالشرع .

ومع ذلك فإن الأشعرى نفسه يطبق مبدأه السابق تطبيقاً تاماً ، فيرى أن الله لو فعل شيئاً نحكم بعقولنا أنه قبيح لما كان قبيحاً . فله أنه يخلد الأنبياء فى النار والكفار فى الجنة لأن إرادته مطلقة . وهو « المالك فى خلقه يفعل مايشاء ، ويحكم بما يريد . فلو أدخل الخلائق بأجمعهم الجنة لم يكن حيفاً ، ولو أدخلهم النار لم يكن جوراً . » فلا يستقبح منه تعالى أن يؤلم الأطفال فى الآخرة ، ولا أن يخلق الناس للكفر أو يبتدئهم بالعذاب ، أو يثيب الكافر ويعاقب المؤمن . ولو فعل ذلك كله أو أكثر لكان عادلا ، ولما جاز أن يوصف فعله بالقبح . ونحن لا نملك إلا أن نعجب لهذا الرأى الغريب الذى يصور الله سبحانه بصورة الملك المستبد الجائر . ولا شك فى أن الأشعرى الذى حاول التفرقة هنا بين الغائب والشاهد لا يفعل فى الحقيقة إلا أن يماثل بينهما بطريقة غير شعورية . لأنه يعلل رأيه فى أن أفعال الله لا توصف بالقبح بأنه لا يخضع لشريعة ولا يتجاوز حدود مارسم له ؛ بل يتصرف فيما يملك . وتلك فكرة قريبة من تلك التى قد يرتضيها بعض الناس للحاكم الإنسانى المطلق الذى يملك حق الحياة والموت على رعاياه ، ثم يوصف بأنه فوق القانون ، ولا يخضع لحدود أو رسوم ؛ لأنه هو الذى يقررها ويحددها . وقد حاول القشيرى أن ينفى عن الأشعرى أنه ذهب إلى هذا الرأى . لكن كتبه ، كالإبانة واللمع ، وآراءه الأخرى ، كجواز التكليف بما لا يطاق والقضاء والقـــدر وعدم ضرورة إرسال الرسل ، تبين لنا أن هذا هو رأيه الحقيقى .

* * *

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وإذا كان الله يفعل ما يشاء فى ملكه فليس لأحد أن يوجب عليه فعل الصلاح أو الأصلح لخلقه . وليست أفعاله معللة بغاية أو غرض . ودليل ذلك أن ليس كل مافى العالم خيرا بل فيه شر كثير[1] ، وكان من الأصلح ، على رأى المعتزلة ، ألا يوجد هذا الشر . فقد منع الأموال قوما ، وأعطاها آخرين ، وأعطى قوما مالا ورياسة فبطروا وهلكوا ، وكانوا مع القلة والخمول صالحين ، وأمرض قوما فألموا وضجروا ونطقوا بالكفر ، وكانوا فى صحتهم شاكرين ، وأى صلاح فى خلق إبليس والشياطين . وإعطائهم القوة على إضلال الناس ؟ ثم وجدناه تعالى أمات سريعاً من ولى أمور المسلمين بالحق والخير ، وولى عليهم زيادا والحجاج وبغاة الخوارج . فأى مصلحة فى هذا لزياد والحجاج وقطرى أو لسائر المسلمين ؟ ، فالمعتزلة إذن قد أخطأوا ، فى رأى الأشعرى ، عندما قاسوا أفعال الله على أفعال الناس ، وعندما قالوا إن الحكيم من البشر يفعل الحسن والأصلح ، وإن أحكم الحاكمين يجب أن يوصف بما يوصف به عباده ، وهذا القياس غير صحيح ، وليس بضرورى ؛ إذ كيف نفسر الغايات الإلهية بعقولنا الإنسانية ؟ ولو أن الأشعرى تعمق فى هذه الفكرة الأخيرة فلربما اهتدى إلى ما اهتدى إليه خصومه من أن الله لا يفعل شيئاً إلا لحكمة وغرض ، وأن خفاء الأغراض أو الغايات ليس دليلا على عدم وجودها ، وأن قصور عقل الإنسان ليس مبرراً لوصف الله سبحانه بإرادة الكفر والشر لعباده .

* * *

كذلك ترتبط مشكلة الخير والشر بفكرة الأشعرى عن الإرادة

---

(١) لقد أبرز « فولتير » فكرة وجود الشر فى العالم ، وكانت آراؤه هذه أساسا لمذهب الالحاد فى القرن الثامن عشر .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

المطلقة . فالله مريد لكل ما كان ، وغير مريد لما لم يكن . ولما كان الشر موجوداً فى العالم فالله مريد له . فهو يريد الكفر لعباده العاصين ، ويريد الإيمان لمن يريد هدايته . وليس للعبد اختيار فيما يريده الله له من طاعة أو عصيان ، وإنما كان الله مريداً لكل مافى العالم من خير أو شر لأن كل ما يوجد فيه محتاج إلى إرادة . ولما كان الشر والكفر والمعاصى أموراً حادثة وجب أن تكون مرادة لله . ويذهب الأشعرى إلى أبعد حد يمكن أن يتصوره العقل فى استنباط نتائج هذا الرأى . فيقرر أن الله خلق جماعة للنـــار وجماعة للجنة أبداً . وكان الخير له كل الخير أن يقول ، حتى لايهدم أسس الثواب والعقاب ، إن الله خلق أسباب الخير وأسباب الشر ، وعلم أن هناك جماعة سيعذبون ، لأنهم سيميلون إلى جانب الشر ، وأن هناك جماعة أخرى سينعمون لأنهم سيختارون الخير . وكان أجدر به أن يقول إن الله يدعو إلى الهدى ، فإن القرآن هدى للمؤمنين الذين يقبلون ما جاء به ، دون الكافرين الذين أعرضوا عنه . وقد اعترف هو نفسه « بأن دعاء إبليس إلى الكفر إضلال للكافرين الذين اقبلوا عنه ، دون المؤمنين الذين لم يقبلوا عنه .» أفلا يرى الأشعرى حقيقة أن القبول أو الرفض دليل على حرية الاختيار ، وعلى أن الله لا يريد الكفر لعباده ؟

لكن جدله مع المعتزلة وفكرته الغريبة عن إرادة الله جعلته ينصرف عن وجه الحق الذى كاد يسفر له ، فأخذ يكفر خصومه ، ويتهمهم بالزندقة واتباع المجوس الذين يقولون إن الله لا يقدر على الشر [1] . ثم أخذ يحتج عليهم بأدلة شرعية ، وأخرى عقلية ، فاستشهد أولا بآيات من

(١) من المعروف أن المعتزلة هم الذين بدءوا بالدفاع عن الإسلام ضد موجة الثنوية الثنوية من مانوية ومزدكية فكيف يجوز القول بأنهم من أتباع المجوس ؟

القرآن يمكن تأويلها دون عسر ، على نحو يتفق مع روح الشرع ، من مثل قوله تعالى : « ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة » وقوله : « فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقاً حرجاً . » وليس من المعقول أن يكون هؤلاء الذين ختم الله على قلوبهم هم نفس الذين شرح الله صدورهم للإيمان . لكن ليست الحجة هنا قاطعة ؛ لأنه يمكن تأويل أمثال هذه الآيات بأن الله يخلق أسباب الخير والشر ، وأن العبد يختار أحد الجانبين بالقدرة التي خلقها الله له . فإذا زاغ العبد أزاغه الله ، كما يقول تعالى : « فلما زاغوا أزاغ الله قلوبهم » وإذا احتج الكافرون بأن قلوبهم في أكنة مما يدعوهم الله إليه قيل لهم إنهم هم الذين صنعوا هذه الأكنة بأيديهم ، وأن ما يزعمون ليس دليلا على أن الله يخلق كفرهم ومعاصيهم . والحق أن الأشعري يحتج ببعض آيات القرآن دون بعض . فإذا رأى آية تنفي الظلم عن الله أولها كقوله تعالى : « وما الله يريد ظلماً للعباد » وقوله : « وما الله يريد ظلماً للعالمين » . وإذا أولها فإنه يؤولها على نحو لا يوجب الاقتناع ؛ بل يتحايل تحايلا يغلب عليه التعسف . مثال ذلك أنه يقول إن عدم إرادة ظلم العباد معناه أنه ، وإن كان لا يريد ظلمهم ، فإنه قد أراد أن يظلم بعضهم بعضاً . وهذا تأويل لا يرفع الشبهة ؛ بل ينقلها في الواقع من مجال إلى آخر ؛ إذ يبقى بعد هذا أن إرادة الظلم أياً كان نوعه هي إرادة لما يوصف عادة بالقبح أو الشر ، ولو كان من العباد . كذلك تأول قوله تعالى : « ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك » فقال إنه لا يجوز مناقضة القرآن بعضه ببعض ، لأن الله يقول : « قل كل من عند الله » . ولو علم الأشعري أن التعارض الذي يلحظ في مثل هذه الآيات إنما يهدف إلى إثبات حرية العبد في حدود ما خلقه الله من أسباب الخير أو الشر لما سلك هذا المسلك في الجدل العقيم .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

أما الحجج العقلية التى أراد بها دحض رأى المعتزلة فترتكز كلها أيضاً على فكرته عن الإرادة المطلقة . فمن ذلك أنه يرى « أن الله يقدر أن يصلح الكافرين ويلطف بهم حتى يكونوا مؤمنين ، ولكنه أراد أن يكونوا كافرين كما علم ، وخذلهم وطبع على قلوبهم . » ولو فعل العباد مالا يريده وما يكرهه لكانوا أكرهوه . وإذا وقع شىء دون إرادته لكان ذلك دليلا على الضعف والتقصير . ولو كانت المعاصى تقع فى ملكه ، وهو لا يريدها ، لترتب على ذلك أن تحدث ، شاء الله أم أبى ، وهذه صفة الضعف . وليس لأحد أن يقول إن إرادة الكفر والمعاصى سفه ؛ لأن الله إذا أراد سفه السفهاء فليس ذلك دليلا على أنه ينسب إليه تعالى ، كما سبق أن رأينا ذلك عند الكلام عن الإرادة[1]. فالسفه لا يتصور من الله ؛ لأنه لا يكون إلا ممن يتصرف فى غير ملكه « والله رب العالمين . . . ليس تحت شريعة ، ولا فوقه من يحد له الحدود . » ودليل آخر ، وهو أن الله إذا أقدر عباده على الكفر فهو أولى منهم بأن يكون قادراً على خلق الكفر، لهم ، كما أننا نقول إن عباده لا يعلمون شيئاً إلا والله عالم به.[2] وإذا كان الله قادرا على خلق الكفر فلماذا يتقول المعتزلة على الله ، ويقولون إنه لا يخلقه ، مع أن الله يذكر فى كتابه أنه « فعال لما يريد . » ؟ فإذا كان الكفر مراداً له فلا شك أنه يخلقه ، كما أن الله ينعم بفضله على المؤمنين ، فيخلق لهم الطاعة بدليل قوله : « ولولا فضل الله عليكم ورحمته لا تبعتم الشيطان إلا قليلا . » فهذا الفضل خاص بالمؤمنين . ولو حق لغيرهم لما تبع أحد من الناس شيطانه . وإذا أمر الله بالإيمان فإنه لا يعطى الكافرين القدرة عليه لأنه يخذلهم ، هذا إلى أن إيلام الأطفال فى الدنيا يعتبر عدلا . وإذن فلو عذبهم الله فى الآخرة لكان ذلك عدلا أيضاً .

---

(١) أنظر ص ٥٩ ، ٦٠

(٢) هذا قياس مع الفارق لأن العلم خير والكفر شر .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

لكن هذه الأدلة العقلية ، أو التى يظن أنها كذلك ، لا تقف أمام النقد. وهى تشترك جميعها فى أنها تقوم على أساس فاسد ، وهو إنكار حرية العبد واختياره ، ثم القول باستحقاقه للعقاب أو العذاب على أفعال لم يردها أو لم يخلقها ؛ بل أرادها الله له وفرضها عليه . ولا ريب فى أن مثل هذه الفكرة تتنافى مع ما يوجبه العقل ويرتضيه الشرع . ولو صح أن العبد مجبور على أفعاله لبطل التكليف ، ولما أمكن تصور فكرة الثواب والعقاب ، ولما كان للمؤمن أن يستمر فى إيمانه ، ولا للعاصى أن يرتد عن عصيانه . إنها فكرة لا تتناسب مع كمال الله وعدله ، وإن كانت على وفاق مع فكرة الأشعرى عن الإرادة الإلهية المطلقة ، التى يتصورها فى حقيقة الأمر ، كما أشرنا إلى ذلك من قبل ، على غرار تصوره لإرادة الطغاة والمستبدين من الخلق ! ولا يستطيع أكثر الناس غلواً فى تقدير آراء الأشعرى ، جرياً وراء التقليد والعادة ، إلا أن يقر بأن رأى المعتزلة أقرب إلى روح الشرع والاعتراف بعدل الله وحكمته . ولا يضير هؤلاء بعد ذلك أنهم قالوا — أو قيل عنهم — إنه يجب على الله فعل الخير والصلاح والأصلح وإرادة الهدى لجميع عباده . فإنهم ، وإن لم يلتزموا جانب الأدب فى الحديث ، قد عبروا عن المعنى الدقيق الذى يؤكد حكمة الله ، وينزهه عن النقص والظلم .

حـ — الماتريدية :

لا يكاد يختلف الماتريدى فى هذه المسألة أدنى اختلاف عن المعتزلة ؛ بل هو من قبيلهم فيها ؛ لأنه يوافقهم فى كل تفاصيلها ، وإن خالفهم من جهة استخدام الألفاظ المناسبة فى بعض المواطن . فهو يعترف مثلهم تماماً بأن القبح والحسن أمران ذاتيان فى الأشياء ، وأن الشرع يتبع فى أوامره ونواهيه ما يصف به العقل الأشياء أو الأفعال من حسن وقبح . حقاً إن

العقل لا يهتدى إلى التمييز بين هذين الأمرين فى جميع الحالات . ولذلك جاء الشرع يدعمه وينير أمامه السبيل . وإنما وجب القول بأن الله لا يريد القبيح أو الشر لأن قدرته تعالى ليست ، كما توهم الأشعرية ، قوة استبدادية لا تخضع لحكمته وعدله . فالله مالك مطلق ، وهذا أمر لا ينكره أحد . لكن ينبغى ألا يستنبط من ذلك أنه يفعل ما يقبح فى نظر العقل كإثابة العاصى وعقاب المطيع ؛ فإن فى ذلك هدماً لكل المعايير الأخلاقية والعقلية . وفيه مخالفة صريحة لما يقرره الشرع من حكمته وعدله . ومن ثم فقول الأشعرى غاية فى السقوط ، وهو قبيح وشنيع لدى كل ذى بصيرة .

كذلك ينصر الماتريدى المعتزلة على خصومهم فيما يذهبون إليه من ضرورة مراعاة الصلاح للعباد . وهو لا يختلف عنهم إلا فى الألفاظ فقط . فبدلا من أن يقول بوجوب الصلاح والأصلح ، نراه يميل إلى استخدام عبارة أخرى تؤدى نفس المعنى ، وهى لزوم العدل والفضل . والعدل هو الصلاح أما الفضل فما زاد عن العدل أى ما كان أصلح . فالله حكيم عادل ، وأفعاله لا تخلو من حكمة . وهو فاعل مختار : فما فعل كان فضلا منه ، وما لم يفعله كان عدلا منه . ويقول الماتريدى فى حديثه عن رأى المعتزلة : إذا أرادوا بالأصلح الحكمة فلا خلاف بيننا وبينهم ، وإذا أرادوا به الأنفع فقد أخطأوا . ولكنه يرتضى فى موضع آخر فكرة النفع ، لأنه يعرف العدل بأنه هو مافيه كمال الغير ، أى مافيه نفعه . ولذا فليس هناك أدنى خلاف بينه وبينهم بحسب الواقع .

وقد استطاع الماتريدى أن يصحح رأى المعتزلة فى مشكلة الخير والشر ، فأكد أن صلاح العالم يقتضى بالضرورة وجود الخير والشر فيه . وليس معنى ذلك أنه لا يريد الشر ، كما كان يظن المعتزلة ، وإنما معناه أنه يريده

لتحقيق الخير أو الصلاح . ومع هذا فإنه لا يرتضى رأى الأشعرية فى جواز عقاب المؤمن تحقيقاً للإرادة المطلقة . فإنه لا يجوز ، فى رأيه ، أن يتخلف ما وعد الله به عباده الصالحين ؛ لأنه حق للعباد على الله . أما العفو عن العصاة بمقتضى علمه الأزلى فليس داخلا فى عموم آيات الوعيد ؛ ولذا يجوز أن يشمل الله بعفوه من أراد ، ويكون ذلك منه فضلا ورحمة ؛ فى حين أن عقاب المؤمن بحجة المشيئة المطلقة أمر لا يتصوره العقل ؛ لأن العقل السليم يأبى أن يتصور أن الله يستعمل قدرته هذه فى العبث والجور والسفه ، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا . ومن هذا يتبين لنا أن الماتريدى يوافق المعتزلة تماما فى مشكلة العدل والجور ، وأنه لا يخالفهم إلا فى مسألة مرتكب الكبيرة . وهو أقرب إلى الحق منهم فيها ؛ إذ ليس لأحد أن يحجر على إرادة الله للخير والعفو عمن يشاء [1] .

ج — ابو بشر :

رفض أبو الوليد رأى الأشاعرة لأمرين وهما : أنه مضاد للعقل ، ومخالف لروح الشرع . أما مضادته للعقل فذلك مما تشهد به البداهة ؛ فإننا ندرك بحواسنا وعقولنا أن هناك أشياء حسنة وأخرى قبيحة . وأن الحسن أو القبح فيها لذاتها . فليس الحسن والقبح إذن أمرين اعتباريين ، كما ظن الأشعرية ؛ بل هما حقيقيان . كذلك يعد رأيهم مضادا للعقل من جهة أخرى ؛ إذ لو كان الشرع هو الذى يحدد صفة القبح أو صفة الحسن فى الأشياء لجاز القول بأن الشرك بالله ليس قبيحا فى ذاته ، وأننا لو فرضنا أن الشرع جاء ينادى به بدلا من التوحيد — وكل شىء جائز فى رأى الأشعرية — لانقلبت طبيعته ، فأصبح خيرا وحسنا .

---

(١) وضح الإمام الغزالى هذه الفكرة أجمل توضيح فى كتابه فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة .

وأما أن رأيهم يخالف روح الشرع فذلك لأنه يناقض كثيرا من الآيات القرآنية التى تصف الظلم بالقبح والشر ، والتى تنفيه عن الله سبحانه ، من مثل قوله تعالى : « من عمل صالحا فلنفسه ومن أساء فعليها » وقوله : « وما ربك بظلام للعبيد » ، وقوله « شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم قائما بالقسط » وقوله : « إن الله لا يظلم مثقال ذرة وإن تك حسنة يضاعفها ويؤت من لدنه أجرا عظيما » .

ولذا نجد أن ابن رشد يميل إلى رأى المعتزلة، ويوافقهم فى أن الله يفعل الصلاح والأصلح لعباده . ومع ذلك فإنه يخالفهم فى مسألة خلق الشر وإرادته . فهو يصرح بأن الله يخلق الشر كما يخلق الخير ، سواء بسواء . وهو يريده أيضا ، لكنه لا يريده لذاته ، وإنما من أجل ما يترتب عليه من خير هو صلاح العالم . مثال ذلك أن الله يخلق أسباب الشر والخير فى الإنسان ، ويعلم أن فى ذلك صلاحه ؛ لأن خلق الشر القليل إلى جانب الخير الكثير أفضل وأصلح من انعدام الخير الأكثر الذى يشوبه قليل من الشر . وهذا هو معنى قوله تعالى : « إنى أعلم مالا تعلمون » ، رداً على الملائكة الذين سألوه : كيف يتخذ الإنسان خليفة فى الأرض ، مع أنه يعلم أنه سيفسد فيها ويسفك الدماء ؟

* * *

وهو من رأى المعتزلة أيضاً فى أن الله لا يرضى لعباده الكفر ، ولا يخلقه لهم ؛ بل يخلق لهم قدرة تصلح للضدين . ولذا فهم مسئولون عما يختارون . أما الآيات التى احتج بها الأشعرية ، واستشهدوا بها على أن الله يريد الكفر والمعصية لفريق من عباده ؛ بينما يريد الإيمان والطاعة لفريق آخر ، فيجب تأويلها لأنها قد توهم نسبة الظلم والإضلال إليه سبحانه فى نظر من لا يوفق بين الآيات القرآنية التى تبدو متضادة أو متناقضة

بحسب الظاهر ، فيكتفى بقبول أحد الضدين وينكر الآخر . وهذا هو ما فعله الأشاعرة الذين يصفهم أبو الوليد بالبدعة ، فيقول : « إن ما تقوله الأشعرية من أنه يجوز على الله أن يفعل مالا يرضاه [وهو الكفر] ، أو يأمر بما لا يريده فنعوذ بالله من هذا الاعتقاد فى الله سبحانه . » وحقيقة إن فهم بعض آيات القرآن الكريم فهماً حرفياً مثل قوله تعالى : « فيضل الله من يشاء ويهدى من يشاء » يؤدى إلى إساءة فهم كثير من نصوصه الصريحة ، كقوله : « إن الله لا يظلم الناس شيئاً ولكن الناس أنفسهم يظلمون » وقوله : « ذلك بما قدمت أيديكم وأن الله ليس بظلام للعبيد » . وليس تأويل الآيات ، التى قد توهم أن الله يريد إضلال عباده ، أو كفرهم ، بالأمر العسير أو المصطنع ؛ فقد قلنا أكثر من مرة إن الله يخلق لهم قدرة على اختيار أحد الضدين ، أى أنه يزودهم بالقدرة على اتباع أسباب الهداية أو الضلال . وهذا هو التأويل الذى يؤكده الواقع ، والذى يتفق مع روح الدين ، وإلا لما كان للثواب أو العقاب معنى ، ولكان الإنسان مجبوراً على أفعاله ، ما دام الله هو الذى يخلق له جميع هذه الأفعال ، ومنها الكفر أو الإيمان . كذلك يتفق هذا التأويل من جهة أخرى مع ما يوجبه العقل والحس معا من إثبات حرية الإنسان واختياره .

* * *

ولما كان الأشعرى يفهم الإرادة الإلهية هذا الفهم الخاطىء فسنراه يسىء فهم إحدى المشاكل الأخرى ، وهى مشكلة القضاء والقدر وما يتصل بها من أفعال العباد ، وسنراه يختلف مع المعتزلة والماتريدية اختلافاً صريحاً ، ويحاول محاولة اليائس أن يهتدى إلى حل وسط ، مع أنه أقرب الناس إلى طائفة الجبرية التى تنكر حرية الفرد واختياره ، وهى تلك

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الطائفة التى كانت سبباً فى انصراف المسلمين إلى التواكل على النحو الذى نراه بأجلى صوره حتى فى عصرنا الحاضر ، مما يعد أكبر وأهم الأسباب فى تدهورهم وانحطاطهم .

١٢ — القضاء والقدر

اختلف الناس قديماً وحديثاً فى مشكلة القضاء والقدر ، وذهبوا مذاهب شتى فى تفسيرها . فمنهم من ينكر على العبد حريته وإرادته ، فيجعله مسيراً لا شأن له فى خلق أفعاله التى حددت له تحديداً أبدياً لا سبيل إلى تعديله أو تحويره . ومنهم من يربأ بالإنسان أن يكون فى منزلة الجماد أو الحجَر ، فيثبت له الإرادة ، ويجعله قادراً على أفعاله ، ويرى أنه من العدل أن يثاب أو يعاقب ، بناء على ما قدمته يداه .

وقد عرضت هذه المشكلة للمفكرين المسلمين أيضا ، ذلك لأن القرآن الكريم يحتوى كما قلنا على آيات تشير إلى أن الله خالق كل شىء ، وآيات أخرى تقرر أن العبد مسئول عما يفعل . ومن المؤكد أن هناك تعارضا ، بحسب الظاهر ، فى الأقل ، بين هذين النوعين من الآيات . ولذا انقسم المسلمون فى فهم هذه المشكلة إلى فريقين رئيسين : هما أهل الجبر المحض والمعتزلة . ثم حاول فريق آخر التوفيق بينهما . ونعنى به فريق الأشعرية . غير أن هؤلاء لم ينجحوا فيما حاولوا ؛ بل يمكن القول بأنهم من أهل الجبر بمعنى الكلمة . ثم جاء الماتريدى وأخذ يبرهن على فساد رأى المعتزلة . لكن براهينه كانت واهية . ولذا لم ندهش عندما رأيناه يرتضى رأى خصومه فى نهاية الأمر . وأخيرا جاء ابن رشد فحل لنا هذه العقدة حلا أقرب من أى حل آخر إلى العقل ، وإلى ما يرتضيه الشرع .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

١ — الجبرية :

يميل أهل الجبر المحض ، وعلى رأسهم جهم بن صفوان ، إلى أن أفعال الناس ليست من صنعهم بحال ما ؛ فإن الله وحده هو الذى يخلقها[1] ، ولا فرق فى ذلك بين أفعالهم الاضطرارية كرعشة اليد أو السقوط من عل ، وبين أفعالهم التى قد يخيل إلى بعضهم أنها اختيارية كالسير والكلام والحركة. وإنما كان الإنسان مجبرا تمام الجبر ؛ لأنه مجرد من كل قدرة وإرادة . فهو أشبه بريشة فى مهب الريح ، والله هو الذى يخلق له أفعاله ثم يجريها على يديه . من هذا نرى أن أهل الجبر يهبطون بالإنسان إلى مرتبة أقل وأدنى من مرتبة الحيوان ، بل النبات أيضا ؛ لأنهم يماثلون بينه وبين الجماد ، فيقولون إن الأفعال لا تنسب إليه على وجه الحقيقة ؛ بل على سبيل المجاز ، كما يقال مثلا سقط الحجر ، وتحرك الغصن ، وأثمرت الشجرة ، وطلعت الشمس . وما كان للإنسان فى رأيهم أن يستطيع شيئا ؛ إذ الله وحده هو خالق كل شىء . ولو صح أن الإنسان يخلق أفعاله لكان شريكا لله فى خلقه ، أو لكانت له فى الأقل أفعال لا تخضع لإرادة الله ، أولا تتم حسب مشيئته وقدرته .

وقد استدل أهل الجبر المحض لرأيهم هذا ببعض الآيات كقوله تعالى: « الله خالق كل شىء » ، وقوله «ختم الله على قلوبهم » ، وقوله « والله خلقكم وما تعملون . » غير أن هذه الآيات يمكن تأويلها ، وبخاصة إذا نحن فرقنا بين قدرة العبد وقدرة الرب ، وإذا نحن لم نماثل بين فكرة الخلق بالنسبة إلى الله تعالى وبالنسبة إلى الإنسان . ولما غفل أهل الجبر المحض عن ضرورة هذه التفرقة غلوا فى التعصب لرأيهم ، وهبطوا بالإنسان إلى مرتبة أدنى بكثير من تلك التى أرادها له الخالق الذى أحسن خلقه . ولما غفل عنها

(١) أنظر الشهرستانى : الملل والنحل ، والبغدادى : الفرق ، والاسفراديني : التبصير .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الأشعرى أيضاً عجز عن التوفيق بين أهل الجبر المطلق وخصومهم. وأخيرا لما غفل عنها المعتزلة عجزوا عن إفحام خصومهم جميعاً ، وكانوا يستطيعون ذلك لو فطنوا إلى هذه التفرقة .

ب — المعتزلة :

يرى معظم المعتزلة أن للإنسان قدرة على أكثر أفعاله . ويريدون بها أفعاله الاختيارية ، التى يتردد فيها أمام الفعل أو الترك . فإذا فعلها كانت مخلوقة له مافى ذلك ريب . أما الأفعال الاضطرارية كرعشة اليد وغيرها ، وهى التى تشبه الأفعال المنعكسة، التى تتم دون تدخل الإرادة، فلا يمكن أن يقال عنها إن من صنعه أو بحريته واختياره . والأفعال الأولى التى يمكن فعلها أو تركها أولى أن تنسب إلى الإنسان من أن تنسب إلى الله ؛ إذ لو لم يكن العبد هو خالقها ؛ بل كانت مخلوقة لله ، فليس هناك ما يدعو إذن لا إلى تكليفه بفعلها ، ولا إلى عقابه أو ثوابه عليها ، متى وقعت منه أو أجراها الله على يديه ، كما يقول أهل الجبر المحض . وكيف يثاب أو يعاقب مع أنه لم يأت فى حقيقة الأمر خيراً أو شراً من تلقاء نفسه ؟ وعلى كل ، فليس هناك معنى لتكليف العبد بفعل الخير وترك الشر ، مادمنا نعلم أن ذلك ليس فى استطاعته ؛ لأن الله وحده هو القادر ، وهو الخالق لكل شىء ، حتى لأفعال العباد نفسها . وكيف يتصور العقل أن نقول لمن لا يخلق شيئاً : افعل أو لا تفعل ؟ ثم كيف نجيز أن يعاقب العاجز أو يثاب على عجزه أو على فعل أجراه الله على يديه ، دون أن تكون لإرادة هذا العاجز أى تأثير فى القيام به ؟

تلك هى وجهة نظرهم العقلية فى ضرورة القول بخلق العبد لأفعاله . وهى وجهة نظر أخلاقية لا غبار عليها . وهى تتسق ، فيما عدا ، ذلك مع آيات كثيرة من القرآن ، وهى تلك الآيات التى لم يعدم المعتزلة أن يستشهدوا بها

لتدعيم رأيهم . فمنها قوله تعالى : « إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم . » ، وقوله : « فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره » ، وقوله : ولا تزر وازرة وزر أخرى ، وقوله : « من يعمل سوءاً يجز به . » فهذه الآيات أكثر صراحة — من الآيات التى استشهد بها أهل الجبر المطلق — فى إثبات أن العبد هو الذى يخلق أفعاله ، وأنه هو الذى يسأل عن عمله ، لا عن عمل غيره . (١) وهناك آيات أخرى تأخذ على الكافرين أنهم قصروا فى حق أنفسهم عليهم ، فلم يتجهوا إلى الإيمان باختيارهم ، وقد كان فى استطاعتهم أن يفعلوا لو أرادوا ، كقوله تعالى : « فما لهم عن التذكرة معرضين » ، وقوله : « وما منع الناس أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدى ؟ » ، وأكثر من ذلك صراحة آيات أخرى تنسب المشيئة إلى العبد ، كقوله : « فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر . »

والحق أننا لو تصفحنا آيات الكتاب لوجدنا أن آيات الاختيار أكثر عدداً وأشد صراحة من آيات الجبر ، وأن هناك آيات أخرى تجمع بين الجبر والاختيار ، مما يدل على ضرورة التوفيق بين هاتين الوجهتين المتضادين من النظر ، بحيث لا يغلو المرء فى تقرير الاختيار المطلق أو الجبر المحض .

حـ — الأشعرية :

أراد الأشعرى أن يسلك منهجاً وسطاً بين الجبرية والمعتزلة ، فخرج

---

(١) « إن المخالفين لكتاب الله وعدله يقولون فى أمر دينهم بزعمهم على القضاء والقدر ، ثم لا يرضون فى أمر دنياهم إلا بالاجتهاد والبحث والطلب والأخذ بالحزم فيه ... » المنية والأمل لابن المرتضى . وهو نص يرويه عن الحسن البصرى .

بهذا الرأى الغريب الذى يحمل التناقض بين ثناياه . فإذا نحن أمعنا فيه النظر ، وبينا مواطن التناقض والضعف فيه بدا لنا على حقيقته ، وهو أنه نفس الرأى الذى ارتضاه أهل الجبر المحض من قبله (١)

لقد اتهم الأشعرى المعتزلة بأنهم من الجهمية لأنهم تأثروا برأى جهم فى الصفات الإلهية ، ونستطيع بدورنا أن نقول إنه من أتباع جهم فى مسألة القضاء والقدر ؛ ويشهد بذلك أننا نجده رفيقاً به فى هذه المسألة ، وقد فطن ابن تيمية إلى هذه الحقيقة فوصف الأشعرى بأنه جهمى (٢) .

ذلك أن الأشعرى بدأ بأن فرق بين نوعين من الأفعال على غرار المعتزلة ، فقال إن هناك أفعالا اضطرارية وأخرى إرادية . وفى الأفعال الأولى يشعر الإنسان بعجزه ، مما يدل قطعاً على أنها غير مخلوقة له وأنه لا إرادة له فيها ، ومن ثم لايسأل عنها . أما فى الأفعال الثانية فإنه يشعر بالقدرة عليها . وهذا دليل على أن له قدرة يستطيع استخدامها ، وهذه القدرة مسبوقة بالإرادة ، وبها يكتسب الإنسان أفعاله . ولكن ما معنى الكسب إذن ؟ وهل هو مختلف عن الخلق؟ يقول الأشعرى — ومن يتشيع له — إن الكسب معناه اقتران قدرة العبد بفعل الله ، بمعنى أن الإنسان إذا أرادأن يفعل فعلا من الأفعال فإن الله يخلق له فى هذه اللحظة نفسها قدرة على هذا الفعل . وهذه الأخيرة هى التى تكتسبه ، لكنها لا تخلقه . ومعنى

---

(١) يذهب الأستاذ الدكتور على النشار فى كتابه نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام الجزء الأول ط . ١٩٦٢ إلى أن الأشعرى سلك مسلكا وسطاً عندما قال بأن الجبر فيه بعض الاختيار ، لكنه لم يبرهن على وجهة نظره برهنة مقنعة ؛ بل إن النص الذى يورد ه فى ص ١٩٩ فيه مسحة من الاعتزال . والنص مأخوذ من مقالات الاسلاميين ج ١ ص ٢٧٩ .

(٢) انظر دائرة المعارف الإسلامية : ابن تيمية .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ذلك ، فى التحليل الأخير عنده ، إن قدرة الإنسان لا تعدو أن تكون أداة تستخدمها قدرة الله لتنفيذ الفعل الذى أراده العبد . ويظن الأشعرى ، بعد هذا التفسير الذى لا ينقع غلة ، أنه استطاع حل المشكلة ، وأنه برهن على فساد رأى الجبرية ورأى المعتزلة ، سواء بسواء . كذلك يخيل إليه أنه وجد حلا مرضياً لمشكلة الثواب والعقاب ؛ لأنه متى ثبت أن للعبد قدرة فإن ذلك دليل على أنه مسئول عما يكتسب . لكن لنا أن نتساءل فنقول : أذلك حل جدى يمكن التوقف لمناقشته ؟ لئن قال الأشعرى إن قدرة العبد شرط ضرورى فى وجود الفعل فإنا نقول من جانبنا إن وجود السكين وقدرتها على القطع شرط ضرورى أيضاً فى وجود فعل القتل . فهل قال أحد من العقلاء ، إن السكين يجب أن تكون مسئولة بدلا من صاحبها الذى استخدمها ؟

ومن جانب آخر عرضت للأشعرى الشبهة الآتية ، وهى كيف تتعلق قدرة العبد وقدرة الله بشىء واحد ، وهو الفعل الذى يصدر من الإنسان ؟ فقال إن قدرة العبد تتعلق به كسباً ؛ بينما تتعلق به قدرة الله خلقاً . وفى رأينا أن لا حاجة إلى هذا الافتعال فى التخريج ؛ لإننا إذا فهمنا كيف يكتسب الإنسان أفعاله فهما صحيحا أمكننا أن نقول بأنه يخلقها ، ولكن بمعنى يختلف عن معنى الخلق بالنسبة إلى الله .

ومهما يكن من شأن الخلط بين هذين المعنيين ، فإنا نجد أن الأشعرى يؤكد لنا أن الفعل مخلوق لله لا للإنسان ، وأنه يحدث عند وجود قدرة العبد وإرادته ، دون أن يكون نتيجة طبيعية لهما . فما معنى هذا التفسير ؟ وقيم هذا العناء والجهد ؟ أليس معناه أن الأشعرى يؤكد صراحة أن العبد ليست لديه القدرة على خلق أفعاله ، ويعترف تماما كأهل الجبر بأن الله هو الذى يخلق أفعال العباد ، لأنه خالق كل شىء ؟ وماذا يجدى أن تقترن قدرة

العبد بخلق الفعل مادامت ليست سبباً فيه ؟ لقد قيل إن مذهب الأشعرى وسط بين الجبر والاختيار . غير أننا نتبين الآن أنه مذهب جبر مطلق ؛ لأنه ، وإن اعترف بقدرة العبد وإرادته ، فإنه لا يلبث أن يجردهما من كل تأثير، بحيث يستوى عندئذ نفيهما أو إثباتهما ، أو بحيث ينتهى، بعبارة أكثر دقة ، إلى إنكار وجودهما .

ومما يدل على صدق ما نرى أن الأشعرى لم يستشهد ، لا بالأدلة الشرعية ولا العقلية على وجود الكسب للإنسان ؛ بل صرف جهده للعثور على أدلة تنفى قدرة الإنسان على خلق أفعاله . وهذه الحجج لا تختلف كثيرا عما ارتضاه أهل الجبر من قبل . فالعبد لا يستطيع أن يخلق شيئاً لقوله تعالى : « هل من خالق غير الله » ، وقوله : « لا يخلقون شيئا وهم يخلقون » ، وقوله : « أفمن يخلق كمن لا يخلق . . » ، وقوله : « أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون . » لكن هذه الآيات لا تفيد فى الحقيقة أن الإنسان عاجز عن الخلق على وجه الإطلاق ، بل تدل على أنه من المستحيل أن تنسب فكرة الخلق إليه وإلى الله تعالى بمعنى واحد . لأن الله يخلق من العدم وفى غير زمان ؛ بينما يستطيع الإنسان أن يخلق بمعنى آخر ، وهو أن يستخدم المادة المخلوقة لصنع أشياء فى أزمان محدودة .

أما الأدلة العقلية التى اعتمد عليها الأشعرى فتتلخص فى أن الله إذا كان لا يطلع عباده على شيء إلا كان عالما به ، فكذلك لا يقدرهم على شيء إلا وهو قادر عليه . وإذا قال المعتزلة إن الكافرين قادرون على الكفر ، والله غير قادر عليه ، فقد زادوا على المجوس ؛ لأنهم يقولون معهم إن الشيطان يقدر على الشر ، والله لا يقدر عليه . كذلك لو استطاع الإنسان أن يخلق أفعاله لاستطاع أن يخلق غيرها ، مما قد يؤدى إلى فساد العالم . ولن نستطرد فى ذكر أمثال هذه الأدلة التى تشترك جميعها فى أساس واحد خاطىء ،

وهو المماثلة بين فكرة الخلق الإلهى وفكرة الخلق الإنسانى ، وهى تلك الفكرة التى سنعود إليها بشىء من التفصيل .

ح — الماتريدية :

يقول أبو منصور الماتريدى إنه يتفق مع أبى حنيفة فى إنكار مذهب المعتزلة فى خلق الأفعال ، وإنه يرى رأيه فى أن قدرة العبد تصلح للضدين كالطاعة والمعصية ، وأن العبد مختار فى توجيه هذه القدرة ، وما دام الإنسان مخلوقاً لله فأفعاله مخلوقة له أيضاً . وعلى ذلك فجميع أفعال العباد من حركة وسكون وطاعة ومعصية كسبهم على الحقيقة ، ولكنها مخلوقة لله . ولكن الخلاف بينه وبين المعتزلة ليس فى رأينا سوى خلاف لفظى ؛ لأن الله إذا كان خالقاً للعبد فهو يخلق قدرته أيضاً ، وهى قدرة غير محددة ، أى تصلح للأضداد . والعبد هو الذى يستخدمها . وإذن فالفارق الوحيد هو أنه يقول إن العبد يكسب أفعاله ، والمعتزلة ترى أنه يخلقها . فمثار النزاع كله هو كلمة خلق والخلق له معنيان : خلق من العدم ، وهو لله وحده ، وخلق من مادة سابقة وفى شروط محددة . وهو للإنسان . وإذن فلا أهمية لاختلاف المصطلحات مادام المعنى واحداً ، وما دام الماتريدى قد اهتدى فى نهاية الأمر إلى التفرقة بين معنيى الخلق . ومع هذا الاتحاد العميق بين الفريقين ، فإن الماتريدى قد رأى ضرورة البرهنة على فساد رأى المعتزلة . وله فى ذلك أدلة كثيرة ، سنعرضها بإيجاز ونشفع كل دليل منها برده :

١ — إن الإنسان لا يعلم جميع أفعاله وتفاصيلها . فلو جاز له أن يكون خالقاً لأفعاله لجاز لمن لا يعلم الأشياء ومقاديرها أن يخلق العالم على ما هو عليه .

وتلك نتيجة غريبة ، إذ ما الصلة بين علم الله وعلم الإنسان ؟ وهل

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الخلق بمعنى واحد فى كلتا الحالتين ؟ ولماذا نماثل هنا بين الله والإنسان حتى يجوز لنا القول بأن الإنسان إذا خلق أفعاله كان قادراً على خلق العالم؟

٢ — إن الأفعال الإنسانية توصف بالحسن أو القبح ، مع أن الإنسان لا يعرف مقدار الحسن والقبح فيها . على وجه التحديد ، وقد يقع فعله على غير تقديره . فهذا دليل على أنه لايخلق أفعاله .

ويعتمد هذا الدليل على نفس الأساس الخاطىء الذى اعتمد عليه سابقه ، وهو إن دل على شىء فإنما يدل على قصور علم الإنسان بالقوانين التى وضعها الله فى الكون ، وعلى أن قدرته محدودة .

٣ — يقصد الإنسان بأفعاله تحصيل اللذة والابتعاد عن الألم ، لكننا نشاهد أن أفعاله قد تجرى على غير ما يريد . وهذا دليل على أن الألم واللذة ليسا من صنع العبد ؛ بل لابد لهما من خالق غيره ، وهو الله .

ويمكن نقض هذا الدليل بأن للذة والألم أفعالا تمهد لهما ، وقد يجهلها الإنسان على وجه التحقيق ، ولكن لا ريب فى أنه هو الذى يخلق الأفعال التى قد تؤدى إلى ما يريد ، أو إلى عكس ما يريد .

٤ — لقد أجمع المسلمون ، قبل المعتزلة ، على أن الله خالق كل شىء .

وهذا دليل ضعيف ، ولا يغنى فيه الإجماع ؛ لأنه يقوم على أساس الخلط بين فكرة الخلق الإلهية وفكرة الخلق الإنسانية ،

٥ — إن قدرة العبد ناقصة فإذا كان الله غير قادر على أفعال العباد فقدرته ناقصة أيضا .

ويمكن الرد على هذا الدليل بأن العبد إذا فعل أحد أمرين ممكنين فالله هو الذى خلق شروط كل منهما . فأيهما فعل العبد فالله قادر ، ولا يضير قدرة الله أن تكون قدرة العبد ناقصة .

٦ — إذا خرج شيء من المقدورات عن أن يكون مخلوقا لله فكيف يمكن الإيمان بوعده ووعيده ، وهو لا يقدر على أفعال مخلوقاته ، ولو كانت بعوضا ؟ .

وهذا نوع من السفسطة ؛ لأن إثبات أفعال العبد للعبد ليس معناه إنكار قدرة الله الذى يخلق كل الأشياء ، ومنها قدرة العبد والشروط المادية التى تعد مسرحا لأفعاله .

٧ — الله مالك كل شيء . وإذن وجب أن تكون له القدرة على كل شيء . ويستحيل عقلا أن يكون مالكا لما لا يقدر عليه ولا يخلقه . فلو كان غير خالق لأفعال العباد لما كان مالكا لكل شيء .

وهذا تكرار للدليل السابق ، وهو مردود مثله ؛ لأن الله يخلق قدرة العبد على اختيار أفعاله . فأفعال العبد تقع إذن فى ملك الله ، أى داخل الحدود والشروط التى خلقها .

٨ — إن قدرة العبد مخلوقة لله ، والعبد قادر بإقدار الله له ، وإذن يستحيل أن يصدر منه فعل بغير قدرة الله . فالله خالق لأفعاله .

ونرد على هذا الدليل بأنه لا يلزم من خلق القدرة للعبد خلق الفعل نفسه ؛ لأن القدرة تصلح للضدين ، كما يعترف الماتريدى . فإذا فعل العبد أى الضدين وقع فعله داخل الحدود التى خلقها الله . فالعبد يخلق أفعاله بالمعنى الإنسانى للخلق ، لا بالمعنى الإلهى .

٩ — العالم مكون من أجسام وأعراض ، ولو جاز لغير الله أن يخلق الأعراض لكان مشاركا لله فى أفعاله ، وهذا يناقض الوحدانية .

وهذه سفسطة أيضا ؛ لأن الماتريدى لا يفرق بين الخلق بمعنييه . فالعبد لا يخلق الأجسام والأعراض من العدم ، وإنما يؤلف بينها مختارا قادرا . وهذا هو ماتشهد به البداهة الحسية .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

١٠ — الإيمان أحسن الأفعال . فلو قلنا إن الله لا يخلقه لترتب على ذلك أن يكون المؤمن أحسن خلقا من الله ؛ لأنه خلق الحسن ، بينما خلق الله الجواهر الخبيثة ، وعلى ذلك يكون العبد أفضل فى الخلق من الله .

والرد على هذا الدليل يسير ؛ إذ لا يلزم من أن العبد يخلق فعلا حسنا أن الله يجب عليه أن يخلق القبيح ؛ ثم إن العبد يختار بقدرته بين حسن وقبيح مخلوقين .

١١ — إن الله يوجب الشكر على الإيمان . فإذا لم يكن خالقا للإيمان فما وجه شكره وحمده ؟ .

وليس هذا الدليل أسعد حظاً من سابقه ؛ لأن الشكر ليس على الفعل ، وإنما هو على القدرة المخلوقة التى تصلح للضدين ، أى للكفر والإيمان . وقد اعترف الماتريدى ، فيما مضى ، أن الله لا يريد لعباده الكفر . فاختيار الإيمان لا ينفى خلق القدرة ، كما أن اختيار الكفر لا ينفى أن العبد يخلق أفعاله ، وإلا لكان الله سبحانه ظالماً ، كما يقول الماتريدى نفسه .

١٢ — لو كان العبد هو الذى يخلق أفعاله لكان أعظم قدرة من الله ، ولزم أن يكون مختاراً ، والله غير مختار .

ومن قال هذا ؟ إن فعل العبد ليس دليلا على أنه أعظم قدرة من الله ؛ لأنه إنما يفعل ، كما قلنا ، فى حدود ما خلق الله . هذا إلى أن الماتريدى يخلط هنا بين فكرة الخلق الإنسانى والخلق الإلهى . ثم كيف يأخذ هذا المفكر على المعتزلة أنهم يقولون باختيار العبد ، مع أنه يسلم به أيضاً ؟ وأخيراً فليس اختيار العبد لفعل ما دليلا على أن الله مجبور ؛ لأن العبد لا يمنع الله من خلق الحدود التى يدخل فعله هو فى نطاقها .

كذلك استدل الماتريدى أيضاً ببعض الآيات القرآنية ، كما سبق أن

رأينا ذلك لدى الأشعرية وأهل الجبر المحض . لكن يمكن تأويل هذه الآيات جميعها على أساس مناقشتنا للأدلة العقلية السابقة .

* * *

من هذا كله يتضح لنا أن الخلاف بين الماتريدى والمعتزلة خلاف لفظى، وأن سببه يرجع إلى عدم تحديد معنى الخلق بالنسبة إلى كل من الله والإنسان. غير أننا نعترف ، من جانب آخر ، أن الماتريدى كان أكثر فطنة من المعتزلة والأشعرية، عندما اهتدى بنفسه إلى سبب هذا الخلاف ، ففرق أخيرا بين الخلق بمعنييه . وذلك أنه يرى ضرورة التفرقة بين الخلق أو الإيجاد وبين قدرة الكسب . فالإنسان يكتسب مايختاره ؛ لأنه لا يملك إخراج شيء من العدم إلى الوجود . وهذا مالا سبيل إلى إنكاره . لكن الماتريدى سمى فعل الإنسان كسبا وسمته المعتزلة خلقاً ، وكلاهما لا يدعى أن الإنسان يخلق الأشياء من العدم . فسواء بعد ذلك أن تختلف المصطلحات ، ما دام مدلولها واحدا .

وقد ارتضى الماتريدى أيضاً رأى المعتزلة عندما أكد ، على خلاف الأشعرى ، أن قدرة العبد سابقة للفعل ومقارنة له . لكنه يعود فيميل ، مرة أخرى ، إلى جانب الأشعرية ، فيقول إن القدرة المقارنة تخلق وقت الفعل، أى أنها مخلوقة باستمرار . والأولى أن يقال إنها خلقت مرة واحدة ثم تستخدم فى مختلف الأفعال . لكنه آثر القول بتجدد القدرة لسبب أخلاقى ، وهو أن الحكمة تقتضى أن يتجدد شعور العبد بحاجته إلى ربه فى جميع حركاته . وفى الواقع ليس الأمر كذلك دائماً . فكثيراً ما يفعل المرء ، دون أن يكون فعله مصحوباً بهذا الشعور ، وبخاصة إذا كان فعله لا يرضى الله .

ثم إن الماتريدى قد وافق المعتزلة على القول بوجود القدرة على الضدين

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

لدى الإنسان ؛ فى حين أن الأشعرية يرون أن هناك قدرة للطاعة وأخرى للمعصية . ولذا يعد رأى الماتريدى محاولة حقيقية للوصول إلى رأى المعتزلة . لأنه عندما يؤكد وجود القدرة على الضدين فذلك لأنه يريد تقرير أصل من أصول المعتزلة ، وهو التكليف بما يطاق . فالعبد مكلف بالإيمان لأنه قادر على الكفر والإيمان . أما الأشعرية فإنهم لما قالوا بالقدرة الواحدة اضطروا إلى التسليم بجواز تكليف الإنسان بما لا يطيقه .

لكن قد يقال : حقاً إن الماتريدى ، وإن خالف الأشعرية فى هذه المسألة ، فإنه لم يرتض فكرة المعتزلة بحذافيرها . وعندئذ لا يعوزنا الدليل الحاسم على أنه معتزلى تمام الاعتزال فى هذه المسألة ، رغم محاولة الخروج على أصولهم المقررة . ذلك أنه لما عرض لمشكلة القضاء والقدر فى موطن آخر ، اعترف بأن العبد مختار ، ومسئول عن اختياره ؛ لأن علم الله لا يجبره . وإذا أردنا نصاً صريحاً على أنه قد تراجع فى مسألة خلق الأفعال فلن نجد نصاً أكثر صراحة من النص الآتى . وهو : « إن خلق الأفعال وتقديرها ليس كخلق سائر الجواهر والأعراض والأوقات والأمكنة التى تقع فيها الأفعال . » ثم هو يعترف من جانب آخر بأن علم الله بما سيقع من العبد لا يؤثر فى وقوع أفعاله . فمن الواضح إذن أنه إذا كان هناك فارق بين الماتريدى وبين المعتزلة ، فى هذا المقام ، فهو أن الأول يجعل علم الله متوقفاً على اختيار العبد ؛ بينما يجعل المعتزلة اختيار العبد متوقفاً على القدرة التى منحها له ربه . غير أن هذا الفارق لا يهدم الوحدة العميقة فى التفكير بينه وبينهم .

٥ — ابن سينا :

لم يتحايل هذا الفيلسوف على حل مشكلة القضاء والقدر ، ولم يستخدم طرق الجدل التى رأينا أمثلة لها عند الفرق الكلامية السابقة ؛ بل آثر أن يواجه المسألة ، وأن يفحص جميع عناصرها . فإن استطاع أن يهتدى

إلى حل منطق لها قنع به ، وإلا اعترف بعجزه عن الغلبة عليها . لذا نراه يسلك مسلكا استقرائياً .(١) فيبدأ باستعراض الأدلة الشرعية والعقلية التى تشهد لكل من القائلين بالجبر المحض ، أو بالاستطاعة الكاملة . وقد فجاه أن هناك تعارضاً قوياً بين أدلة كل فريق . ففى القرآن العزيز آيات تدل على الجبر ، وأخرى لاتقل عنها صراحة فى تأكيد الاختيار . مثال الآيات الأولى قوله تعالى : « إنا كل شيء خلقناه بقدر » ، وقوله : « ما أصاب من مصيبة فى الأرض ولا فى أنفسكم إلا فى كتاب من قبل أن نبرأها إن ذلك على الله يسير » ، وقوله : « وكل شيء عنده بمقدار . » ومثال الآيات الثانية قوله : « وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم » وقوله : « لايكلف الله نفساً إلا وسعها لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت » ، وقوله : ولا تزر وازرة وزر أخرى . » وأكثر من هذا ، يتفق أن تحتوى الآية الواحدة على تأكيد لهذين الرأيين المتناقضين كقوله تعالى : « أو لما أصابتكم مصيبة قد أصبتم مثليها قلتم أنى هذا قل هو من عند أنفسكم إن الله على كل شيء قدير » ، وقوله : « ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك » وقوله : « إن الله لا يغير مابقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم . » كذلك يوجد مثل هذا التضاد فى الأحاديث النبوية، كالتضاد فى قوله عليه السلام « كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه ، وينصرانه ، ويمجسانه » ، وقوله حكاية عن ربه « خلقت هؤلاء للجنة وبأعمال أهل الجنة يعملون ، وخلقت هؤلاء للنار ، وبأعمال أهل النار يعملون . »

تلك هى حال الأدلة السمعية . ولا تختلف عنها فى ذلك الأدلة العقلية؛

---

(١) هذا دليل على أن منهج ابن رشد ليس منهجاً أرسطوطاليسيا ؛ بل هو المنهج العلمى الصحيح ، الذى نعده منهجاً يتفق مع العقلية العربية والإسلامية .

إذ التعارض واضح كل الوضوح بين رأى القائلين بالاختيار ورأى القائلين بالجبر المحض . فلو كان العبد هو الذى يخلق أفعاله لكانت إرادة الله وقدرته محدودتين ؛ لأنهما لا تنطبقان إذن على أفعال الإنسان ، وهذا مخالف لما أجمع عليه المسلمون من أن الله خالق كل شىء . ومن جهة أخرى لو قلنا إن الإنسان يعجز عن خلق أفعاله لانتهى بنا ذلك الإنكار إلى مأزق، وهو كيف يكون هذا الإنسان العاجز أهلا للتكليف بأوامر الشرع ونواهيه؟ وكيف يعقل أن يجبر على فعل ، ثم يثاب أو يعاقب عليه ؟

وهذا التعارض أو التضاد هو الذى كان سبباً فى الخلاف بين المعتزلة ومن يرى رأيهم من جانب ، وبين الجهمية والأشعرية من جانب آخر . وهو نفس التعارض الذى فطن أبو الوليد إلى أنه لم يأت عبثاً أو صدفة ؛ بل كان مقصوداً من الشارع لكى يوحى إلى العلماء ، القادرين على فهم الكتاب والسنة فهماً صحيحاً ، بالحل الذى يجب أن يذهب الشبهة التى ربما فرقت بين أهل الجدل ، والتى فرقت بينهم بالفعل .

وهذا الحل الصحيح هو الذى كادت تقع عليه المعتزلة عندما نصت على أن الله يخلق للعبد قدرة على الضدين . فهذه القدرة فى رأى أبى الوليد ليست مطلقة ، كما يتوهم أنصار الاختيار المطلق ، وإنما هى مقيدة بالأسباب الخارجية التى أودعها الله فى الكون . وهذه الأسباب قد تساعدنا على إتمام أعمالنا ، وقد تقف فى سبيلها ؛ بل تجبرنا فى بعض الأحيان على أفعال معينة نعجز عن القيام بأضدادها ، وهى تلك الأفعال الاضطرارية كالسعال والتثاؤب ، والهرب أمام الخطر ، وضيق الحدقة ، وغير ذلك من الأفعال المنعكسة . لكن هناك أفعالا اختيارية ؛ لأننا نتردد بين أمرين ممكنين أو أكثر ، ثم نختار أحدها . وتتوقف هذه الأفعال أيضاً على الأسباب الخارجية . ومتى اخترنا فعلا محدداً كانت حريتنا كاملة

وعلى هذا ، فهناك أساس معقول ومنطق للتكليف والعقاب أو الثواب . وهكذا ينتهى ابن رشد إلى أن الجبر لا يمكن أن يكون محضاً ، وأن الاختيار لا يجوز أن يكون مطلقاً ؛ بل الحق هو فى التوسط بين هذين الرأيين ، وذلك بأن نقرر أن أفعال الإنسان ليست اختيارية تماما ، ولا اضطرارية تماما ، وإنما تتوقف على عاملين : إراده حرة ترتبط فى الوقت نفسه بأسباب خارجية تجرى دائماً على نمط واحد . (١) وهذا هو ما يميل إليه العلم الحديث الذى لا ينفى حرية الاختيار ، والذى يعترف بوجود القوانين المطردة فى الطبيعة . (٢)

---

(١) لقد عرف بعضهم الفعل الإرادى بانه الفعـــل الحر ، وبين أن هناك مراتب للعمل الإرادى . وأسمى هذه المراتب هى تلك التى تتدخل الإرادة فى أثناء الفعل فتوجهه وتخلق الظروف التى تساعد على تحقيقه . ويمكن التمثيل لذلك بحرية القائد فى توجيه المعركة وتعديل ظروفها فى أثناء تحقيقها بالفعل .

(٢) ارجع إلى رأى ابن رشد بالتفصيل فى كتابنا . « ابن رشد وفلسفته الدينية » ط . الإنجلو المصرية . سنة ١٩٦٤ . ص ١٨٣ ـ ١٩٤

١٣ — خاتمة

إذا نحن أردنا أن نجمل نتائج هذا البحث فى جمل قليلة ، تكشف لنا عن قيمة الآراء الدينية لدى كل مدرسة من المدارس الكلامية الثلاث الكبرى ، استطعنا أن نؤلف بين آراء كل مدرسة منها، ثم نقارن بينها وبين آراء المدرستين الأخريين .

١ — فهناك مدرسة أخطأت فى برهنتها على وجود الله ؛ إذ لم ترتض الأدلة العقلية التى جاء بها الشرع ، واستعاضت عنها بدليلين جدليين يثيران كثيرا من الشبه ، وهما دليل الجوهر الفرد ودليل الواجب والممكن . ولم تكن أحسن حالا فى محاولة البرهنة على الوحدانية ؛ لأنها لما أرادت استنباط أدلتها من آيات القرآن أساءت فهم هذه الآيات، ولجأت إلى الجدل والتفريع فى غير ما يجدى . ثم عرضت لمشكلة الصفات ، فابتدعت رأيا لم يقل به السلف ، وهو أن صفات الله زائدة على ذاته ، أولا هى هو ولا هى غيره . والرأى الأول ضعيف لأنه يماثل بين الله والإنسان ، والرأى الثانى لا معنى له ؛ هذا إلى أنه يحتوى على تناقض لا سبيل إلى رفعه . ثم فرقت هذه المدرسة بين صفات الذات كالعلم والإرادة وبين صفات الأفعال كالإحياء والإماتة ، وقالت إن الأولى قديمة والثانية حادثة ، وهذه بدعة أخرى . وقد حاولت إنكار الجسمية عن الله سبحانه ، وترددت فى أن يكون الله فى جهة محددة ، ثم أثبتت إمكان رؤية المؤمنين له فى الآخرة ، فناقضت فى ذلك ماقالته منذ لحظة ، وهو أن الله ليس بجسم . وخالفت الحس والعقل عندما قالت بإمكان رؤية الأصوات ، وسماع الألوان . كذلك كونت لنفسها فكرة غريبة عن إرادة الله ، فظنت إن الإرادة المطلقة تتجلى فى أن يكون الله مستبداً جائراً . ثم أنكرت أن تكون